Heráclito

Martin Heidegger

Traducción
Carlos Másmela

ELHILODARIADNA

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Colección
El camino hacia el *Otro pensar*

Dirigida por Rogelio Fernández Couto

Martin Heidegger

Edición de obras completas

Sección II: Cursos de 1923-1944

Tomo 55

Heráclito

Cursos de Friburgo del semestre de verano de 1943
y del semestre de verano 1944
editados por Manfred S. Frings
Vittorio Kolstermann, Fráncfort del Meno, 1979.

Martin Heidegger

Heráclito

1. El inicio del pensar occidental

2. Lógica. Doctrina de heráclito del *Lógos*

Traducción Carlos Másmela
Profesor de la Universidad de Antioquia



ELHILODARIADNA

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

Título del original alemán: *Heraklit*

J. E. Uriburu 1345 Piso 1° - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
T. (+54 11) 4822-4690 / fcpa@fcpa.org.ar

Cabello 3791 Piso 2° Oficina M - Ciudad Autónoma de Buenos Aires
T. (+54 11) 4802-2266 / info@elhilodeariadna.org

Traducción: Carlos Másmela
Coordinación editorial: Leandro Pinkler, María Soledad Costantini, Facundo De Falco y Carla Scarpatti
Dirección de arte: María Soledad Costantini y Juan Pablo Tredicce
Diseño editorial y de tapa: Juan Pablo Tredicce
Corrección: Nicolás Gelormini

Heidegger, Martin
Heráclito. - 1a ed. - Buenos Aires : El Hilo de Ariadna; Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2012.
456 p. ; 22x16 cm.

Traducido por: Carlos Enrique Másmela
ISBN 978-987-23546-4-0

1. Filosofía Moderna. I. Másmela, Carlos Enrique, trad. II. Título.
CDD 190
Fecha de catalogación: 29/12/2011

Índice

Primera sección

Lógica: su nombre y su cosa

Segunda sección

El distanciamiento del Λόγος originario y los caminos de acceso

Nota a la edición castellana

El tomo 55 de las *Obras completas* [*Gesamtausgabe*] de Martin Heidegger, ahora accesible al lector de habla castellana, contiene dos cursos impartidos en la Universidad de Friburgo: "El inicio del pensar occidental (Heráclito)", dictado el semestre de verano de 1943, y "Lógica. La doctrina de Heráclito del *Lógos*", del semestre de verano de 1944.

En 1942, en el seminario sobre Parménides, Heidegger se pregunta qué es traducir. La dificultad de una traducción, dice, nunca es meramente técnica sino que afecta a la relación del hombre con la esencia de la palabra y también a la dignidad del lenguaje. El hecho de que toda traducción es una interpretación y toda interpretación una traducción indica que ningún idioma está por sí mismo en casa, en su propio idioma. En palabras del propio Martin Heidegger: "Pero la tarea más difícil es siempre la traducción del propio lenguaje en su palabra más propia. Así, por ejemplo, la traducción de la palabra de un pensador alemán al lenguaje alemán es particularmente difícil, porque aquí domina el terco prejuicio de que nosotros, quienes hablamos alemán entenderíamos la palabra alemana sin ninguna dificultad, por cuanto pertenece, después de todo, a nuestro propio lenguaje, mientras que, por el contrario para traducir una palabra griega tenemos que aprender primero esa lengua extranjera. Pero no podemos discutir aquí de una manera más detallada hasta qué punto

y por qué todo diálogo y todo decir es una traducción originaria dentro del propio lenguaje, y qué significa aquí propiamente 'traducir'."

El doctor Carlos Másmela, profesor titular de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, traductor del mencionado seminario sobre Parménides, se hizo cargo de la versión castellana de este tomo 55 de las *Obras completas*, *Heráclito*. Tarea difícil que creemos ha sido exitosa pues a su profunda comprensión del pensamiento de Heidegger el traductor le ha sumado un minucioso trabajo sobre el idioma español y sus potencialidades.

Muchas personas han colaborado directa o indirectamente con la publicación de este libro. En primer lugar, vaya nuestro agradecimiento a la Dra. Dina V. Picotti C. por el enorme respaldo que en cada ocasión le brinda a la Biblioteca Internacional Martin Heidegger en su proyecto de dar a conocer en castellano la obra del gran pensador alemán.

El profesor Leandro Pinkler tuvo a su cargo el glosario de términos griegos y realizó valiosas sugerencias para el cuidado de esta edición.

Nuestro agradecimiento también a Nicolás Gelormini por su trabajo de corrección llevado a cabo en Colombia junto al profesor Carlos Másmela, así como su eficaz ayuda en la coordinación general.

Por último, no queremos dejar de mencionar a Said Martínez Grecco, a Luis Barbieri, a Martín Valiente Arrechea y a Valentín Romero que han colaborado de distintas maneras en la producción de este libro.

Rogelio Fernández Couto
Biblioteca Internacional Martin Heidegger

El inicio del pensar occidental

Heráclito

Semestre de verano de 1943

Observación preliminar

La filosofía como el pensar propio de lo por-pensar. El inicio del pensar "occidental"

El curso trata del inicio del pensar occidental. La palabra "pensar" mienta aquí el pensar de los pensadores. Desde hace mucho se nombra este pensar "filosofía". El pensar filosófico es por supuesto el pensar auténtico y, en realidad, precisamente porque en él se piensa lo por-pensar según su esencia, en tanto recurre por sí al pensar. El pensar que piensa es el pensar esencial. El antiguo nombre "filosofía" procede del ámbito del inicio del pensar occidental. Pensado de modo griego, significa φιλία τοῦ σοφοῦ: la amistad de lo por-pensar.

Pero si ni siquiera la amistad entre los hombres es algo que pueda planearse y hacerse, la amistad por lo por-pensar no puede ser ninguna hechura de los pensadores, sino la donación de lo por-pensar en el pensar esencial y para éste.

El título del curso habla del pensar occidental. Se evita la expresión "filosofía occidental", porque, comprendida en sentido estricto, esa designación es una expresión sobrecargada. No hay ninguna otra filosofía que la occidental. La "filosofía" es tan originariamente occidental en su esencia, que porta el fundamento de la historia de Occidente. Sólo a partir de este fundamento resulta la técnica. Solamente

hay una técnica occidental. Ésta es la esencia de la "filosofía" y nada fuera de ello.

En lugar del título cuidadosamente puesto para el curso "el inicio del pensar occidental" podría decirse también: "El comienzo (o el origen) de la filosofía en Occidente". A lo largo de esta curso se aclarará por qué nos mantenemos en el primer título.

En la introducción a su lección sobre la lógica (sección IV) Kant dice lo siguiente: "Pero *cuándo* y *dónde* surgió primero entre los griegos el espíritu filosófico es algo que no puede determinarse propiamente."[1] Nuestra reflexión sobre el inicio del pensar occidental no pretende fijar cuándo y dónde surgió la "filosofía". Es suficiente para nosotros el intento de experimentar -desde la distancia- el fundamento del "origen" de la "filosofía", es decir, de la metafísica en su propio ámbito. A aquellos pensadores que piensan en el ámbito del "inicio" los llamamos pensadores iniciales. Según su número son tres. Ellos se llaman Anaximandro, Parménides y Heráclito. En esta lección sólo nos mantendremos en el último nombrado. En la palabra de Heráclito experimentaremos algo del "inicio".

---

1. Immanuel Kant, *Logik*, WW (Cassirer), tomo VIII, p. 346.

Introducción

Reflexión preparatoria sobre lo inicial y la palabra

§ 1. Dos historias para introducir la palabra de Heráclito

Sabemos tan poco sobre la vida de Heráclito como sobre las de Anaximandro y Parménides. Sabemos que vivió entre 540 y 480 a.C. Sería un error reclamar falta de datos biográficos, pues quién sea Parménides y quién sea Heráclito, se determina únicamente por lo que Parménides y Heráclito han pensado. Esto no es posible saberlo por "biografías". La biografía de un pensador puede ser completamente correcta y, no obstante, permanecer no-verdadera la presentación de su pensar. Nietzsche, por ejemplo, fantaseó una viva descripción de la "personalidad" de Heráclito. Pero esta presentación no evitó que Nietzsche cometiera uno de los más terribles equívocos con respecto a lo que Heráclito pensó, equívoco que se volvió, incluso, un lugar común.

Hecha en los límites de lo que aquí cabe preguntar, la pregunta "¿quién es Heráclito?" encuentra su respuesta en la palabra dicha por el pensador en cuanto pensador. Pero una reflexión sobre dicha palabra se oculta en las "historias" que se conservan en torno a ella. Aunque hayan sido inventadas –o tal vez, justamente, por eso–, tales historias contienen una verdad más original que los datos comprobados por la investigación historiográfica. Las constataciones histó-

rico-biográficas se mueven constantemente en el medio de la indiferencia, sirviendo tan sólo para satisfacer la curiosidad biográfica.

Atendamos primero aquí dos "historias" sobre Heráclito. No nos interesa comprobar si lo que ellas cuentan aconteció realmente. Pero el hecho de que esas "historias" hubieran sido preservadas testimonia algo sobre la palabra dicha por el pensador. Sólo podemos comprender las "historias" a partir de lo que pensó y dijo el propio Heráclito. Y ellas pueden servir para llamar nuestra atención desde fuera sobre esa palabra. Las "historias" no deben sustituir la "biografía" inexistente, ni tampoco introducir biográficamente la presentación de la llamada "obra". Deben llevarnos a reconocer el "evento biográfico" y la "personalidad biográfica" como lo inesencial. Las "historias" llaman nuestra atención sobre el ámbito a partir del cual es dicha la palabra de Heráclito.

a) El pensar de Heráclito en la dimensión de fuego y contienda, y en la proximidad al juego

Una de las "historias" reza:

Ἡράκλειτος λέγεται πρὸς τοὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῶι, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν θερόμενον πρὸς τῶι ἰπνῶι ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι θαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς...[2]

"De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a los extraños que habían llegado con la intención de observarlo. Al lle-

2. Aristóteles, *De part. anim.*, A5 645a 17 y ss.

gar lo vieron calentándose junto al horno. Allí permanecieron de pie (impresionados sobre todo porque) él los (aún titubeantes) animó a entrar pronunciando las siguientes palabras: `También aquí están presentes los dioses´."

En la curiosidad impertinente frente al pensador y su domicilio, la multitud se vio desengañada y desorientada. Creyó encontrarlo en una situación caracterizada por lo excepcional, rareza y excitación, en contraste con la vida cotidiana. Al visitarlo, esperan encontrar cosas que, al menos por un cierto tiempo, ofrezcan la materia para un comentario entretenido. Quienes desean visitar al pensador esperan verlo quizás justo en el instante en que se halla sumergido en la profundidad, todo "pensativo", no para que ellos sean tocados por el pensar, sino sólo para poder decir que vieron y escucharon a quien es considerado un pensador.

En lugar de ello, los curiosos encuentran al pensador junto al horno. Se trata de un lugar típicamente cotidiano e insignificante. Es allí donde se hace el pan. Pero Heráclito no estaba por supuesto junto al horno para hacer pan. Estaba allí sólo para calentarse. Él muestra en ese lugar cotidiano la completa indigencia de su vida. Contemplar un pensador sintiendo frío no es muy "interesante". Con la mirada decepcionada, los curiosos perdieron las ganas de aproximarse un poco más. ¿Qué hacían allí? Cualquiera puede, en cualquier momento, encontrar en su propia casa esa necesidad cotidiana y sin gracia de sentirse confortable junto al horno cuando siente frío. ¿Para qué visitar entonces un pensador? Heráclito lee en sus rostros la curiosidad decepcionada. Reconoce que -para la multitud- basta sentir la falta de una sensación esperada para que desistan y partan. Por eso los anima, convidándolos a entrar con las palabras: εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς...: "También aquí están presentes los dioses".

Su palabra lanza otra luz sobre su lugar de domicilio y su ocupación. La historia no llega a contar si los visitantes comprenden o no las palabras, ni ven todo bajo esa otra luz. Pero el hecho de que esta historia haya sido contada y nos haya sido transmitida hasta hoy significa que ella surge de la atmósfera propia del pensar de ese pensador, y por eso la caracteriza. καὶ ἐνταῦθα –también aquí– junto al horno, en este lugar cotidiano y común, donde cada cosa y situación, cada hacer y pensar se ofrecen de manera confiable, familiar y corriente, "también aquí", en esta dimensión de lo ordinario, εἶναι θεούς, los dioses también están presentes. θεοί son los θεάοντες καὶ δαίμονες. La esencia de los dioses, tal como apareció para los griegos, es precisamente este aparecer en el sentido de un mirar compenetrado hasta tal punto en lo ordinario que, atravesándolo y sobrepasándolo, es lo propio extraordinario lo que se expone en la dimensión de los ordinario. Aquí también, dice Heráclito, junto al horno donde me caliento, actúa lo extraordinario en lo ordinario. καὶ ἐνταῦθα –"también aquí"–, dice el pensador, y lo dice en el sentido propio de los visitantes, según el modo y la mentalidad propios de las personas. Pero, supuesto que la palabra de un pensador dice lo que dice en una forma diferente del lenguaje cotidiano, de modo que abriga necesariamente en su discurso un sentido diverso del corriente, esta palabra de Heráclito, cuando la percibimos como palabra pensante, ofrece una curiosa conclusión.

Cuando el pensador dice: καὶ ἐνταῦθα ("también aquí") ἐν τῶι ἰπνῶι ("junto al horno") esencia lo extraordinario, quiere decir en verdad: *sólo* aquí hay presencia de los dioses. ¿Dónde realmente? En lo inaparente de lo cotidiano. No necesitáis apartaros de lo conocido y ordinario y perseguir lo extravagante, lo excitante y lo estimulante con la esperanza ilusoria de encontrar así lo extraordinario. Debéis permanecer simplemente en lo cotidiano y ordinario,

como yo aquí, que me abrigo y caliento junto al horno. ¿No son lo que yo hago y ese lugar que me conforta ya suficientemente ricos en señales? El horno dispensa el pan. Pero, ¿cómo puede vivir el hombre sin la donación del pan? Esta donación del horno da el señalar indicador de lo que son los θεοί, los dioses. Son los δαίοντες, los que se ofrecen como lo extraordinario en la intimidad de lo ordinario. Me caliento junto al horno y permanezco así en la cercanía del fuego, en griego πῦρ, que también significa luz y ardor. Vosotros me encontráis aquí en una relación con el fuego, solamente donde es posible que el rayo luminoso del mirar compenetrado esté en unidad con el rayo del calor, permitiendo que "despierte" en el aparecer aquello que en el frío sería, al contrario, víctima de la rigidez del no-ser.

En lo siguiente, deberemos prestar atención a si y de qué modo el pensar de Heráclito se halla siempre en la cercanía y en el ámbito del pensamiento de "fuego" para evaluar qué "historia" se revela en la "verdad" del pensador junto al horno. Pero si esta historia debe contener algo característico sobre el pensar de Heráclito, y no sólo lo que, de cierto modo, es válido para cualquier pensador, entonces en la palabra de Heráclito que transmite la historia tiene que ser dicho aún algo que, a pesar de haber sido ya indicado, todavía no aprehendemos con propiedad y suficiencia.

καὶ ἐνταῦθα θεούς –"también aquí"– y justamente aquí, en la inapariencia de lo ordinario, esencia lo extraordinario de lo que aparece. Esto quiere decir: aquí, donde yo, el pensador, me abrigo, lo inaparente se encuentra en la intimidad de lo que aparece y brilla más alto. Aquí, donde tengo mi domicilio, lo que parece estar excluido de lo otro se reúne en la unidad. Aquí, en el ámbito del pensador es todo lo que parece contraponerse y excluirse, lo contrario y, al mis-

mo tiempo, lo que atrae. Quizás esta atracción sea, incluso, necesaria para que lo uno pueda volverse contra lo otro. Donde tal cosa actúa, esencia la contienda (ἔρις). El pensador se demora en la cercanía de lo contendiente.

Para saber si esa "historia" lanza una luz sobre el pensar de Heráclito en particular, deberemos, a continuación, prestar atención a si y de qué modo el pensar de Heráclito permanece siempre en la dimensión de lo que designa la palabra ἔρις (contienda).

La otra historia sobre Heráclito dice:

ἀναχωρήσας δ'εἰς τὸ ἱερὸν τῆς'Αρτέμιδος μετὰ τῶν παίδων ἠστραγάλιζε· περιστάντων δ'αὐτὸν τῶν'Εφεσίων, τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; εἶπεν· ἦ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν ἢ μεθ'ὑμῶν πολιτεύεσθαι;[3]

"Pero él se dirigió al santuario de Ártemis para jugar dados con los niños. Volviéndose a los efesios que se pusieron de pie a su alrededor, les dijo: 'Vosotros, canallas, ¿qué os sorprende? ¿No es preferible hacer esto que cuidar de la πόλις?'"

Esta segunda historia ofrece una imagen semejante a la primera, en tanto aquí de nuevo las personas se acercan al pensador, rodeándolo con curiosidad y ansiedad. Son nombrados los efesios, es decir, los coterráneos de Heráclito. Sin embargo, ahora ellos no se hallan en un lugar insignificante y cotidiano. Él ha salido e ido al ambiente sagrado del templo de Ártemis. Se narra así nuevamente la cercanía

---

3. Diógenes Laercio, IX, 3.

de los dioses, mas no lo asombroso de los dioses que estarían presentes en el horno. El ambiente sagrado del templo dice ya por sí mismo suficiente. No obstante, recién aquí hay ocasión para el asombro. Pues el pensador no se ocupa de la diosa, sino que juega dados (ἀστράγαλος, "vértebra, nudillo, dado"). Un pensador, de quien se espera seriedad y profundidad, se ocupa de juegos infantiles. Es más, si, de acuerdo con la propia palabra transmitida en la "historia" anterior, él está empeñado en la cercanía de los dioses hasta el punto de encontrarlos en el horno, ¿cómo podría entonces dedicarse a la ἀλλότρία, es decir, a cosas inconvenientes, justamente en el ámbito sagrado de la diosa? Pero el pensador lee en los gestos de los que allí se encuentran, asombro y perplejidad. Es nuevamente por eso que les habla. Solo que esta vez su palabra tiene otro tono. En la primera historia sus palabras son animadoras, atractivas. Ahora él pregunta: τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε –"vosotros, canallas, ¿qué os sorprende?". La palabra es violenta, desdeñosa, recusadora. En la primera historia él convida a los presentes a experimentar con él la presencia de los dioses. En la palabra pronunciada ahora el pensador excluye decididamente lo que ocupa allí a los presentes. Parece que nada tiene que ver con el πολιτεύεσθαι, con el cuidado de la πόλις.

Se podría estar tentado aquí a interpretar modernamente la "situación" y decir que el pensador se estaría declarando un hombre "apolítico", que sólo se mueve en el círculo egoísta de su "existencia privada". Pero dicha modernización y este tipo de "alusión" al presente –inevitables para los historiógrafos– son en cada caso perniciosos, porque ya con antelación renuncian a pensar históricamente. Una cosa es producir una imagen del pasado para el respectivo presente, otra es pensar históricamente, es decir, experimentar lo sido como lo que ya esencia en lo por venir. Todos los reavivamientos simplemente historiográficos del pasado son siempre las peores fachadas de los errores de la historia.

En el caso de Heráclito, no es cierto que renunciar al πολιτεύεσθαι implique también renunciar a la πόλις. ¿Y, si en el modo griego de pensar, la forma más elevada de cuidar de la πόλις fuera cuidar de la presencia de los dioses? En verdad es eso. Pues –pensando siempre de modo griego– la πόλις es el polo y el paraje en torno a los cuales gira tanto todo aparecer esencial del ente, como también lo inesencial de todo ente.[4] Siendo así, entonces, pensado siempre de modo griego, el pensador se muestra un hombre "político" en sentido propio, cuidando de la cercanía esencial de los dioses. Esto también significa que, para los griegos, πολιτεύεσθαι y πολιτεύεσθαι no son, de inmediato y siempre, lo mismo. En la palabra dirigida a los efesios, Heráclito simplemente rechaza la expectativa de que el pensador debe abandonar el cuidado comedido para entregarse a una preocupación desmedida de la πόλις, en una colaboración inmediata con ellos (cf. fragmento 121). De manera mediata, el cuidado se refiere a lo más necesario de la necesidad propia de un cuidado pensante, a saber, pensando, cuidar de lo extraordinario en todo lo ordinario.

¿Pero el jugar dados con los niños en el ámbito del templo de la diosa es cuidar lo mismo de lo extraordinario y de la propia diosa, que de la propia πόλις? Es lo que preguntaron. Es lo que se preguntan los efesios. Heráclito no invalida de ninguna manera esta pregunta. Lo que hace es conducirlos a preguntar correctamente sobre lo que ocasiona asombro en su hacer actual.

τὶ...θαυμάζετε: "¿Qué os sorprende?" ¿Os sorprende el hecho de que un pensador pase el tiempo con un juego inútil, de estar fuera del ámbito de la acción y de los resultados, y de ni siquiera dedicarse a

4. Cfr. *Obras completas*, tomo 54.

sus pensamientos? Al final, eso es lo mínimo que se puede esperar de un pensador. Si quedan admirados es porque no comprenden, empero, nada de su comportamiento. Tomado como simple pasatiempo, el juego con los niños no sería, de hecho, mejor que el quedarse boquiabierto de los efesios. Si el juego es mejor para el pensador, ¿por qué merece prioridad? ¿Qué verdadero asombro se oculta en el hacer inofensivo del pensador? ¿Se halla en ese juego familiar y ordinario con los niños, la cercanía de un juego extraordinario? Pero, si es así, las palabras violentas que el pensador dirige a los efesios sólo aparentarían un rechazo, de la misma forma que aquellas solamente aparentarían una invitación –pues sería como si los dioses pudieran ser encontrados por cualquiera, en cualquier disposición.

A continuación deberemos prestar atención a si y en qué sentido el pensar de Heráclito es determinado siempre a partir de la cercanía del juego, y si algo así como el juego llega a revelarse en el pensar pensante de lo por-pensar.

b) La palabra de Heráclito bajo la protección de Ártemis

Ambas historias sobre Heráclito muestran, a pesar de la diferencia en cuanto al modo y grado de claridad, que en el pensar del pensador actúa una proximidad a los dioses. Se podría aclarar fácilmente esto según concepciones posteriores de la metafísica y observar que, al representar el todo del mundo, el pensar de los pensadores también representa necesariamente el fundamento universal del mundo, es decir, lo divino en un sentido amplio e indeterminado. Se puede demostrar también fácilmente que en toda la metafísica –de Platón a Nietzsche– predomina un momento teológico, porque "lo divino" es pensado como causa universal del mundo. En ello se halla también el fundamento de un

acontecimiento ampliamente portador dentro de la historia occidental. Pensamos en la relación recíproca entre metafísica y cristianismo.

No obstante, haríamos bien en mantener alejadas desde el comienzo de esta lección las connotaciones teológicas del pensar inicial y, con ello, la opinión de que la teología ha determinado el comienzo de la filosofía. Pues los dioses y lo divino de la antigüedad griega no son apropiados para una teología, ni siquiera cuando se toma el término en sentido amplio y no sólo como explicación racional y orden de la doctrina de una "religión" dada. No existe, en absoluto, ninguna "religión" griega. La palabra *religio* y lo que ésta designa son de esencia romana. Puesto que no hay ninguna "religión" griega, tampoco hay ninguna "teología" griega.

En la segunda historia se cuenta que, para el pensador Heráclito, la cercanía esencial de los dioses posee su esencia propia. Aquí se nombra expresamente la diosa Ártemis. Se puede pensar, empero, que el nombre de Ártemis se refiere a Heráclito, el Ἐφέσιος, no a Heráclito el pensador. Desde tiempos remotos había en Éfeso un santuario dedicado a Ártemis. Y existía aún en el período helenista cuando, en su viaje misionero, San Pablo predicó a los efesios. En una revuelta de los efesios contra el sermón cristiano de San Pablo, los efesios gritaron el siguiente refrán: μεγάλη ἡ Ἄρτεμις τῶν Ἐφεσίων.[5]

Sin embargo, permanece la pregunta de si la aclaración historiográfica de que el Ártemision constituía un asunto general de los efesios, logra aprehender lo verdadero. Queda por preguntar si en los relatos sobre Heráclito el nombre de la diosa Ártemis sólo aparece porque Heráclito era efesio, o si el pensar de este pensador se defi-

---

5. Cfr. Actos de los Apóstoles XIX, 23 y ss. ("Grande es la Ártemis de los Efesios".)

ne por su referencia a la diosa, a través de lo que él tuvo que pensar como pensador inicial de los griegos.

Decimos, y, en realidad, primero sólo como una afirmación: Ártemis es la diosa del pensador Heráclito, y no solamente del ciudadano de Éfeso. Pero ella es la diosa del pensador porque es la diosa de aquello que el pensador tuvo que pensar.

¿Quién es Ártemis? Sería pretensioso querer responder a esta pregunta por registros a partir de la "mitología". La única respuesta conveniente y posible aquí debe tener el modo de una responsabilidad, que contiene una decisión histórica sobre si somos capaces, o no, de conservar como algo sido la "esencia" de esa diosa y de la divinidad griega. Poco importa si idolatramos "poética y literariamente" las figuras de los dioses griegos o si las adoramos a través de una erudición mitológica e historiográfica. En ambos casos ellas son sólo objetos de nuestra "vivencia" que, en el primer caso resulta más efusiva y afectiva, mientras que en el segundo se muestra más rígida y monótona. Una pregunta completamente diferente es si, a partir de una necesidad esencial, la esencia oculta de la historia a la que pertenecemos debe, necesariamente, establecer un diálogo con aquello que fuera para los griegos sus dioses, sus θεοί. La respuesta propia para las preguntas: "¿Quién es Ártemis? ¿Quién es Zeus?" se oculta aún en nuestra historia venidera, en tanto sólo ésta misma puede responder a lo sido.

Las observaciones hechas aquí, y en pasajes posteriores, sobre los "dioses" de los griegos, son tan sólo indicaciones y recursos cuidadosos que no pueden ir muy lejos. El conocimiento de esas observaciones nunca debe inducir a la opinión de que el mero dominio de los relatos de la mitología y de la fantasía poética de los dioses constituye ya un saber sobre ellos, de que este saber agota ya la referencia a los dioses, en la cual éstos se resguardan de los hombres. Además, la referencia de los griegos a los dioses es un *saber* y no una "fe", en el sentido

de un voluntarioso tomar por verdadero a causa de una promulgación autoritaria. Aún no apreciamos de qué modo inicial los griegos eran sabios. Quizás por haber sido sabios encontraron el inicio propiamente dicho del pensar. No fueron sabios porque poseían una filosofía.

¿Pero quién es la diosa de Heráclito? ¿Quién es Ártemis? Ártemis es la hermana de Apolo, ambos nacidos en la isla de Delos. La última estrofa del poema "Canto del alemán",[6] en que Hölderlin poetizó la esencia de los alemanes, comienza con la pregunta que el poeta hace a la musa, es decir, al "ángel" de la patria de los alemanes. La pregunta pregunta finalmente por la isla Delfos, por el lugar de nacimiento de Apolo y Ártemis. La estrofa final del poema reza:

¿Dónde está tu Delos, tu Olimpia,
De manera que nos encontremos en la fiesta más intensa?
¿Pero cómo puede el hijo adivinar lo que
Para los tuyos, inmortal, desde hace mucho preparaste?

Nacida en Delos, Ártemis porta las mismas señas que su hermano Apolo. Arco y lira que, de modo misterioso y justamente por eso, son los mismos en su "figura externa". La lira es la seña del "juego de las cuerdas" y de su ἁρμονία. Una vez más nos sale al encuentro la "esencia" del juego. Los griegos conocen a Ártemis como la cazadora, la "diosa de la caza". A partir de un concepto más o menos equivalente, sabemos naturalmente lo que es la "caza", y transponemos sin atención esta representación a la diosa de la caza. Caza y animales pertenecen a la "naturaleza" –φύσις. Ártemis es la diosa de la φύσις.

---

6. Hölderlin, WW (Hellingrath), tomo IV, pp. 129-131.

Esta palabra nombra el nacer y el surgir que se abren para erguirse (πέλειν) y mostrarse en lo desoculto. La diosa de la φύσις es aquella que se yergue. Por eso aparece bajo una figura alta. Su belleza es la del aparecer noble y grandiosa. Las jóvenes que Ártemis favorece son presentadas con crecimientos grandiosos.[7]

Pero, si para los pensadores iniciales la φύσις es lo que permanece como lo único por-pensar, tenemos entonces que detenernos oportunamente maravillados en el hecho de que Ártemis aparezca en la cercanía de Heráclito. Esta cercanía sería justamente la señal de que Heráclito es un pensador inicial. Ártemis aparece con antorchas en ambas manos. Es llamada φωσφόρος, portadora de la luz. La esencia de la luz (φάος, φῶς) es la claridad sin la cual nada aparece, sin la cual nada puede salir de lo oculto a lo desoculto. Pero la esencia de la φύσις es surgir y explayarse en lo abierto y en la claridad. φῶς, φάος, luz, y φύσις, surgir, y φαίνω, brillar y aparecer, poseen raíces en la propia esencia de aquello que ni los pensadores iniciales de los griegos, ni ninguno de los pensadores posteriores llegaron a pensar en la unidad de su riqueza esencial.

(Llamamos esa esencia despejamiento [*Lichtung*], palabra única, pero aún impensada. El despejamiento en el sentido de abrigar que abre y clarifica, es la esencia inicial que se encubre en la ἀλήθεια. Este es el nombre griego para lo que otros llaman verdad, pero para los griegos significa desocultamiento y descubrimiento. En la esencia encubierta de la ἀλήθεια, φύσις (naturaleza) y φάος (luz) tienen el fundamento de la unidad oculta de su esencia. Debe observarse que, sin que se posea la menor idea sobre la conexión esencial nombrada

---

7. Cfr. Homero, *Odisea*, XX, 71: μῆκος δ᾽ ἔπορ Ἄρτεμις ἁγνή, "crecimientos graciosos, empero, prepara Ártemis, la sagrada".

entre φύσις y φάος, la lingüística moderna llegó a reconocer que las palabras φύσις y φάος, son la misma palabra. Pero el conocimiento científico no es prueba de nada. Y eso, porque no pasa de ser un apéndice y una consecuencia de opiniones, hechos con base en conexiones esenciales asumidas de forma inconsciente e irreflexiva.)

Ártemis es la diosa de la aurora, de la luz, del juego. Su seña es la lira que aparece en la figura del arco. Para el griego arco y lira son lo mismo. La lira, esto es, ahora el arco, lanza la flecha. El arco conlleva la muerte. Pero las muertes expedidas por sus flechas son las muertes "súbitas", "suaves" y "amables". La diosa de la aurora, del juego y de la luz, es al mismo tiempo la diosa de la muerte, igual como si lo que es claro, lo que juega y lo que surge fueran como la muerte. Surgir, despejarse, jugar, caracterizan, sobre todo, el esenciar de la ζωή, de la "vida", y del ζῷον, "de lo viviente". Nuestra palabra "vida" está tan recargada ya por el pensar cristiano y moderno, que no dice nada de lo que los griegos entienden por ζωή y ζῷον. Aunque nuestra palabra "vida" sea sólo una traducción indeterminada y confusa de la palabra griega ζωή, aún podemos pensar con esta palabra que "vida" es lo opuesto a muerte. ¿Cómo puede la diosa del despejarse, del surgir y del jugar ser al mismo tiempo la diosa de la muerte, es decir, de las tinieblas, del declinar y de la rigidez? Vida y muerte son contrarias. Pero lo contrario es lo que más íntimamente se atrae en el más extremo dirigirse de lo uno a lo otro. Donde actúa lo contrario se da la lucha. Para Heráclito, quien piensa la lucha como esencia del ser, la diosa del arco y de la lira, Ártemis, es la más próxima. Pero su cercanía es la pura cercanía, esto es, la distancia. En todo esto, se debe pensar la cercanía y la distancia de manera griega –y no "moderna"–, como un orden numérico, como un intervalo mayor o menor entre puntos en el espacio.

Pero, si afirmamos que Ártemis es la diosa de Heráclito, ¿no es también su hermano igualmente esencial? En realidad, el nombre

Apolo no aparece textualmente en los fragmentos de Heráclito encontrados hasta hoy. Sin embargo, ese dios es invocado en forma tácita pero inequívoca en un fragmento y, en realidad, en un contexto que puede aclararnos de modo decisivo la esencia de dicho pensar.[8] Lo por-pensar constitutivo del pensar de Heráclito se distingue por la cercanía de Ártemis. Debido a su proximidad fraternal, su pensar es "apolíneo". Empleamos este término en un sentido que aún se debe aclarar, pero, sin duda, completamente distinto del concepto nietzscheano y de las demás concepciones "humanistas" y "clasicistas" de lo apolíneo. Al indicarse que Ártemis es la diosa de Heráclito, se debe desautorizar, preliminar e implícitamente, la interpretación dionisíaca del pensar de Heráclito introducida por Hegel y agravada por Nietzsche, quien llevó ese pensamiento al nivel del pantano.

Recién ahora gana una antigua tradición su propio peso y figura. Ella cuenta:

ἀνέθηκε δ' αὐτὸ (τὸ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον) εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν...

"Él, a saber, Heráclito, lo llevó (al libro conservado de él) para esconderlo en el templo de Ártemis."[9]

La palabra de Heráclito se encuentra bajo la protección de Ártemis. La palabra, mas no el escrito, pues evidentemente éste permaneció desprotegido y se destruyó. Para nosotros, los de hoy, sólo se conservan fragmentos. Por eso, todo intento de pensar el pensar de Heráclito en la claridad del entendimiento encuentra serias dificultades.

---

8. Cfr. fragmento 93.
9. Diógenes Laercio, IX, 6.

Nos vemos ante fragmentos y aforismos aislados, sin conexión, desconociendo la unidad en la que ellos se copertenecen. Por el contrario, si poseyéramos todo el escrito intacto, los pensamientos de ese pensador tendrían que dejarse exponer con mayor facilidad, claridad y transparencia a partir de su propia conexión. Así se quisiera creer. Pero esta opinión es, a decir verdad, errónea por diversos motivos.

c) La oscuridad del pensador Heráclito

Ya en el tiempo en que se conocía y poseía integralmente el escrito de Heráclito, y justamente a causa de este escrito, se designó a este pensador con una expresión consagrada a través de los siglos: ἐπεκλήθη ὁ Σκοτεινός– "Él (Heráclito) fue llamado 'el oscuro'". Pero llamar al pensador Heráclito "el oscuro" no es nada especial, ya que todo verdadero pensador con frecuencia y con mucha facilidad, se caracteriza por la "oscuridad", por la "falta de claridad". Las personas concuerdan con estos calificativos, porque todo lo que no comprenden de inmediato es tomado ahí mismo como ofensa y devuelto al pensador con la designación de "no claro". Muchas veces, en la expresión "falta de claridad", en que, además, los pensadores pueden ser superados, interviene la sospecha de que los pensadores presentan deliberadamente sus pensamientos de la manera más "difícil" y "oscura" posible, pasando así por "misteriosos" e "importantes".

(Schopenhauer, que se hizo una fatalidad para Nietzsche, probó que no era un pensador al insultar a Schelling y Hegel por su falta de claridad. El valor de Schopenhauer consiste, sin embargo, en el hecho de haber sido un escritor significativo, que en la mitad del siglo pasado consiguió transmitir a los alemanes una idea, aunque pálida, de lo que es la "filosofía".)

La opinión, ampliamente difundida, de que el pensar de los pensadores se esconde intencionalmente en la oscuridad, tiene por modelo la opinión de Cicerón sobre Heráclito, "el oscuro". Como es sabido que los romanos nada aprendieron del pensar de los griegos, no es de admirar la opinión que el escritor romano Cicerón sustenta sobre Heráclito. Cicerón opina[10] que Heráclito escribió intencionalmente oscuro. El pensador alemán Hegel, quien finalmente debe saber algo sobre lo que es ser un pensador, ha respondido a esa opinión de Cicerón en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.[11] Hegel dice que tal intención (atribuida por Cicerón a Heráclito) sería demasiado estrecha. No pasa de la propia estrechez de Cicerón transferida a Heráclito. El propio Hegel juzga que la referencia citada sobre la oscuridad de Heráclito es, sobre todo, consecuencia de un estilo descuidado y de un lenguaje primitivo.

Estamos tentados a rechazar esta explicación de Hegel, considerándola no menos "estrecha" que la primera. Pero debemos observar que Hegel y su tiempo, esto es, el tiempo de Goethe, Humboldt y del clasicismo, en su modo propio de corresponder a la tradición occidental entonces vigente, asumen el pensar y el decir de Platón como la filosofía griega clásica. Sin embargo, con respecto a la fuerza especulativa y a la profundidad, Hegel considera al mismo tiempo a Aristóteles superior a Platón. En la misma lección Hegel dice de Aristóteles: "Ciertamente falta a Aristóteles la belleza estilística de Platón, aquella dulzura del lenguaje (del habla) [se podría casi decir, de la locuacidad]: ese tono de prosa tan lleno de vida, tan erudito

---

10. *De natura deorum*, I, 74.

11. Hegel, *Sämtliche Werke* (Glockner), XVII, 347.

y humano." Por esta consideración del lenguaje de Platón y, sobre todo, por la opinión de que los pensadores anteriores a Platón deben ser comprendidos sólo a partir de él y en dirección a él, es decir, como pensadores pre-platónicos y precursores, no es tan sorprendente que Hegel atribuya a Heráclito un lenguaje "poco desarrollado" y "un estilo descuidado". Hoy pensamos de manera diferente con respecto al pensar y al lenguaje de los pensadores iniciales. Así mismo, juzgamos de manera diferente el estilo arcaico del arte griego con relación a la teoría clasicista del arte, sin saber si la interpretación ahora corriente de lo "arcaico" corresponde o no a Grecia. La palabra "arcaico" viene de ἀρχή y significa inicio. Sin saber del inicio, la interpretación del "arte arcaico" anda a tientas. Del mismo modo, no debemos dimensionar el lenguaje inicial de los pensadores griegos según el parámetro de la gramática helenística tardía.

Repaso

1) La referencia al "fuego" y al "juego" en ambas historias sobre Heráclito

En el ámbito del pensar occidental encontramos tres pensadores: Anaximandro, Parménides y Heráclito. En esta lección buscamos atender a la palabra de Heráclito. Al comienzo de la búsqueda sería bueno experimentar la atmósfera en que se pronuncia la palabra de Heráclito. Siendo éste un pensador, el aire que lo envuelve, el aire penetrante y frío de todo hacer intrépido, lo nombramos pensar pensante. Dos "historias" sobre Heráclito deben ayudarnos para que quizás nos llegue un soplo de ese aire, aunque sólo sea desde la lejanía más lejana. Una de las historias reza en la traducción:

“De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a los extraños que habían llegado con la intención de observarlo. Al llegar lo vieron calentándose junto al horno. Allí permanecieron de pie (impresionados sobre todo porque) él los (aún titubeantes) animó a entrar pronunciando las siguientes palabras: ‘También aquí están los dioses’.”

La otra historia dice:

“Pero él se dirigió al santuario de Ártemis para jugar dados con los niños. Volviéndose a los efesios que se pusieron de pie a su alrededor, les dijo: ‘Vosotros, canallas, ¿qué os sorprende? ¿No es preferible hacer esto que cuidar de la πόλις?’”

Una historia muestra al pensador junto al horno, la otra en el juego con los niños. ¿Dónde se encuentra en una y en la otra historia la huella del aire penetrante y frío, de dónde proviene el hacer intrépido llamado “pensar”?

Una historia muestra un lugar cotidiano, el horno, donde según las palabras del propio pensador también están presentes los dioses. La otra historia muestra, al contrario, el lugar de un dios (el santuario de la diosa Ártemis). Pero, justamente aquí, el pensador no se ocupa de la presencia de la diosa, presencia sobre la cual reposa todo en su abrigo junto al horno. El domicilio del pensador muestra cada vez precisamente lo contrario de lo que se podría esperar. En el horno nos decepcionamos. En el santuario nos sorprendemos. Nada aparece sobre el modo y la esencia del pensador o, incluso, de su pensar. Por lo menos no inmediatamente. Por lo menos no para el ojo meramente curioso de la gente. Este ojo sólo ve lo que le aparece de inmediato: lo evidente para el ojo, lo único presente que la satisface. El ojo de la muchedumbre no tiende a observar aquello que se muestra por

encima de la apariencia. El ojo de la muchedumbre no está ejercitado para perseguir aquello que muestra cada vez dicho mostrar. El ojo de la muchedumbre es ciego para las señales. Para los πολοί, como dicen los griegos, es decir, para los muchos, aquello que sobrepasa la apariencia tiene la validez de mera fantasía e invención. La gente se atiene a lo que ve, a lo "real" y a lo simplemente dado. Pero el ojo de la gente no dispone de una mirada para lo poco evidente, recién donde se ocultan las señales auténticas. El horno indica el pan y el fuego y, en el fuego, el ardor y la claridad. El "hombre racional" ve un horno. Y quien, como hombre "racional", aún hoy lee esa historia inocente del pensador junto al horno, debe encontrar, con razón, que se va "demasiado lejos", cuando aquí se pretende encontrar una señal del fuego e, incluso, un indicio de ardor y de luz.

El juego de los niños, relatado en la segunda historia, indica lo relajado y la serenidad, el balanceo y la libertad del juego que, precisamente por ser juego, posee su regla y su ley, y permanece así en el límite y en la contingencia, en aquello que llamamos "mundo", donde los jugadores están inmersos, sin, empero, hundirse.

De improvisto pensamos, cuando consideramos bien el domicilio del pensador en las dos historias, de ninguna manera en el pensador, sino sobre aquello en lo que él se demora. Seguimos las señales que apuntan al fuego y al juego. Podemos pasar por alto ahora la "personalidad" del pensador. Nos atendremos tan sólo al modo en que él se domicilia, porque su domicilio y, consecuentemente, su comportamiento más propio determinan su pensar. Pensamos, al decir Heráclito, no en este hombre como "creador" de una filosofía. Pensamos el "fuego" y el "juego". Pensamos así porque se indica lo que permanece por-pensar para su pensar, aquello con lo que él establece una amistad, esto es, la φιλία τοῦ σοφοῦ que funda el pensar y que recibe el nombre de "filosofía".

En los próximos pasos deberemos prestar atención a si y hasta qué punto en la palabra de ese pensador se dice algo esencial con el "fuego" y con el "juego", que remite al mismo tiempo a la presencia de los dioses. Quizás más tarde, quizás súbitamente un día, quizás incluso después de años vengamos a observar alguna vez qué circunstancias notables dignas de notarse rodean esas dos historias ingenuas sobre el pensar de Heráclito.

2) Lo por-pensar en las señales de Ártemis: lira, arco y antorcha. La oscuridad del pensador

Ambas historias, cada una a su modo, muestran que una presencia de los dioses pertenece al domicilio del pensador. Pero ambas historias nos dan un indicio de que esa proximidad de los dioses es singular. Por eso hacemos bien en no hablar tanto, ni muy alto, ni con mucha frecuencia sobre los dioses. A pesar de toda cautela, no podemos pasar por alto el extraño hecho de que se evoca a la diosa Ártemis, no sólo en la segunda historia, sino también, en otros relatos. La explicación inmediata y evidente se encuentra cuando se observa que Heráclito es un Ἐφέσιος, es decir, que la diosa Ártemis no es un carácter especifico de Heráclito, el pensador, sino de Heráclito, el ciudadano de Éfeso. Desde tiempos remotos se tiene noticia de un santuario en Éfeso dedicado a Ártemis, el "Ártemision". Ártemis es llamada también Διώνη o "Diana". La diosa Ártemis es hermana del dios Apolo. Según la leyenda, ambos nacieron en la isla de Delfos y su esencia es aquella de surgir en el mundo, cuyo actuar es la luz y lo iluminado. Ártemis aparece con antorchas en las manos porque es la φωσφόρος, la portadora de luz. Ártemis anda por las montañas y bosques, encontrándose allí como cazadora. Busca los animales en los que aparece de manera particular

lo "viviente", hasta el punto de que aún hoy las palabras "zoológico" y "animal" mencionan no sólo la animalidad, sino también lo viviente en general. Es lo que recuerda también la definición occidental de la esencia del hombre: ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*, el ser viviente racional. En lugar de ser viviente, Nietzsche dice simplemente "animal".

Los animales y el modo de ir tras sus huellas, y del dirigirse así a la plenitud de su "vida", pertenecen a la φύσις o, en una expresión inadecuada, a la naturaleza. La palabra φύσις significa: lo que surge a partir de sí mismo en lo abierto y libre y que, en este surgimiento permanece y aparece, dándose a lo libre en el aparecer, aunque siga siempre una regla. Por tanto, "esenciar" es la esencia del juego. A la φύσις pertenece el juego. Las ninfas que juegan el juego de la "naturaleza" son compañeras de juego de Ártemis. La lira es la señal del "juego de las cuerdas", del juego en general. Ella aparece en la configuración del arco. Pensado de modo griego, es decir, "experimentar" el "aparecer" como el ser, la lira "es" por eso el arco. Éste expide las flechas portadoras de la muerte. La cazadora que busca lo viviente, para que éste encuentre la muerte, porta las señales de juego y muerte: lira y arco. Su otra señal, la "antorcha", es la señal de la muerte como lo que no se desvanece y extingue. La portadora de la luz es portadora de muerte. Vida y muerte, luz y noche se corresponden una con otra, en tanto se "contradicen" al mismo tiempo entre sí. Ártemis, la altiva, permite mirar dentro de esta "contradicción" misma a través de su aparecer en todo ente. Ella es la aparición de lo contrario que en ninguna parte y nunca pretende resolver lo contrario o favorecer uno de los lados, con el fin de superar, incluso, lo contrario. Ella es eso, porque permite originariamente ya la visualización de lo extraordinario de la contienda en lo ordinario. Ártemis es una portadora de la contienda esencial, de la ἔρις. Esta lucha no es solamente insuperable, sino que a su esencia pertenece luchar contra la superación y contra todo intento de superación.

Tenemos, sin duda, que mantener alejada de la palabra "contienda" la representación corriente, en la que predomina la esfera de la ira y del odio. "Lucha" y "guerra" tampoco bastarían para expresar la esencia de lo que aquí se ha nombrado "contienda", la ἔρις. Lucha y guerra son una especie y una subespecie de lo que aquí llamamos ἔρις, contienda, aunque en su esencia ésta nunca es, y necesariamente, lo mismo que "lucha" y "guerra". El intento de pensar aquello que constituye lo por-pensar para el pensador inicial Heráclito sale al encuentro en la luz y el fuego, en el juego y en la vida y, en todo ello, en la "contienda". Lo que la diosa Ártemis deja aparecer en su aparecer muestra lo que constituye lo por-pensar para el pensador.

Ártemis es la diosa de Heráclito, en tanto como diosa, brilla en lo que, y en la cercanía de lo que, se abre al pensador inicial como pensar.

La palabra de ese pensador está bajo la protección de la diosa, la palabra como la saga de lo por-decir. Pero como la palabra no se funda en la articulación de los vocablos, sino que toda articulación de la palabra como lo que ella es resuena sólo a partir de la palabra silenciosa, por todo eso las palabras y las configuraciones pueden desintegrarse en los escritos y en los libros, mientras la palabra permanece.

Poseemos apenas fragmentos del escrito de Heráclito. Qué bueno sería para nuestra búsqueda si pudiéramos contar con el escrito íntegro, para meditar el pensar de ese pensador. Sin embargo, nos hallamos aun más meditativos si escuchamos decir que Heráclito fue llamado ὁ Σκοτεινός, "el oscuro", aunque se poseía íntegramente su escrito. Esto significa que igualmente si contáramos con el escrito íntegro, sería difícil pensarlo con profundidad. ¿O es el sobrenombre ὁ Σκοτεινός solamente un rótulo que le habría sido fijado y que oscurece, en un equívoco, lo que es claro en sí mismo? De ser así, el apodo sería fruto de una incomprensión ajena, que no tocaría la esencia propia de ese pensador. Heráclito sólo tiene "fama" de oscuro, fama

atribuida además fácilmente a un pensador. Cicerón aclara la oscuridad del pensador como un encubrimiento intencional de sus propios pensamientos. Hegel rechaza la aclaración de Cicerón y la sustituye por otra, que fundamenta la oscuridad en la insuficiencia sintáctica del lenguaje primitivo. Sin embargo, hemos aprendido paulatinamente el punto de vista de que lo "primitivo" de los pensadores no es falta de formación o de cuidado, sino lo primario de lo inicial y de su respectiva simplicidad. El lenguaje de los pensadores iniciales posee la nobleza de lo inicial. La palabra es en el inicio del pensar.

§ 2. La palabra en el inicio del pensar

a) La "oscuridad" del pensador esencial: el ocultarse es esencial de lo por-pensar (ser)

Si medimos la nobleza de la palabra por lo que ésta tiene que decir, ¿qué habría entonces más ajustado que un fragmento de Heráclito? ¿Dónde podría encontrarse un cuidado aun mayor de la palabra? Sin embargo, lo que funda la nobleza inicial de ese lenguaje pensante no es un talento específico del pensador, sino la esencia de lo que se piensa y de lo que en este pensar constituye lo por-pensar. Pues es eso lo que proclama la palabra, de tal modo que el pensador se ve convocado a corresponder a este llamado. En el inicio del decir general, la palabra aún no decae transformándose en mera "expresión lingüística" o enajenándose en "locuciones" que pueden ser sustituidas fácilmente unas por otras. Aquí la palabra se halla aún en su esencia inicial –la palabra–, sin que los poetas y pensadores iniciales tengan dominio o requieran dominar un saber sobre la esencia oculta de la palabra.

Lo por-pensar en el pensar inicial es, en cuanto fundamento de la palabra noble, lo que en el pensar inicial es al mismo tiempo también el fundamento de la oscuridad de dicho pensar. Hegel no sería en absoluto el pensador que es si, en la explicación ya mencionada sobre la oscuridad de Heráclito, no hubiera dicho lo siguiente sobre su filosofía:[12] "Lo oscuro de esta filosofía reside fundamentalmente, empero, en el hecho de que ella expresa un pensamiento profundo, especulativo", el concepto, la idea, se oponen al entendimiento, no pueden ser aprehendidos por éste, mientras que la matemática es para él (es decir, el entendimiento) muy fácil. Para comprender suficientemente esta explicación de Hegel debemos dejar en claro para nosotros lo que Hegel quiere decir con "concepto" e "idea" y con el título "especulativo". Para ello sería necesario una explicación sobre la esencia de la metafísica moderna, y eso quiere decir, una presentación de la esencia de la verdad en que la Época Moderna experimenta el ente en el todo. Sin embargo, para el propósito más inmediato de estas reflexiones, es posible ver, aunque sin extensas disgresiones, dónde aprehende Hegel, "principalmente" en el pensar de Heráclito, el fundamento y la esencia de lo "oscuro". Lo oscuro no se halla en una forma no clara de la expresión de Heráclito. Está en la propia "filosofía", pues ésta posee un modo de pensar muy propio, extraño siempre al entendimiento corriente, y por eso difícil en todas las épocas. En el ámbito del pensar corriente, el pensar filosófico permanece, por tanto, esencialmente oscuro. En la perspectiva del entendimiento corriente, esto es, en el plano de la representación y de las opiniones cotidianas, la filosofía es siempre y necesariamente oscura. Heráclito no es ὁ Σκοτεινός, "el oscuro", porque se exprese intencional

12. Hegel, *op. cit.*, XVIII, 348.

o inconscientemente en forma incomprensible, sino porque todo pensar constituido simplemente en el plano del entendimiento se excluye a sí mismo del pensar de los pensadores, esto es, del pensar inicial. Por el contrario, para éste la filosofía no es oscura. Según Hegel, su esencia consiste en traer lo que inicialmente es inaccesible y encubierto a la luz del saber de una certeza incondicional. Lo por-saber se coloca a sí mismo en la claridad de un saber incondicionado, donde se elimina toda huella de oscuridad, es decir, de lo que no se sabe incondicionalmente. En el pensamiento de esta esencia de la verdad de la filosofía como "ciencia" absoluta, Hegel concluye el 28 de octubre de 1816 su lección de la Universidad de Heidelberg con las palabras:

"La esencia del universo, inicialmente oculta y encubierta, no posee la fuerza necesaria para resistir el coraje de conocimiento; ella (la esencia del universo) debe colocarse delante de él (del pensar de la filosofía) y colocar delante de sus ojos su riqueza y su profundidad, dejándose aprovechar por él."[13]

Hegel piensa el pensar de Heráclito según la Época Moderna y su propia filosofía especulativa, cumplida en la obra que él cuidadosamente tituló *Ciencia de la lógica*. El modo como Hegel entiende la relación entre su "lógica" y el pensar de Heráclito –y con eso el propio Heráclito– se resume en su afirmación: "No existe un sólo fragmento de Heráclito que yo no haya utilizado en mi lógica".[14] De la misma manera, en un pasaje donde Nietzsche menciona a sus predecesores,

---

13. Hegel, *op. cit.*, XVII, 22.
14. Hegel, *op. cit.*, XVII, 334.

nombra primero a "Heráclito", luego a "Empédocles", después a "Spinoza" y enseguida a "Goethe".[15]

Sin embargo, para Hegel, Heráclito no sólo aparece en el trasfondo histórico del acabamiento de su metafísica en la *Lógica*. Heráclito está presente ya para el joven Hegel, estudiante de filosofía, y para sus amigos Hölderlin y Schelling. Los tres habitaron juntos en Tübingen, en un cuarto del seminario (el seminario Augustiniano). En la época y también después, era costumbre entre amigos la inscripción de palabras y lemas en álbumes. Hölderlin escribió el siguiente lema para su amigo Hegel:[16]

Goethe
Placer y amor son
Lo que conviene a los grandes hechos

Tüb.
v. 12 febrero
1791
S (ymbolum). Εν και παν

Escrito como recuerdo
tu amigo
M. Hölderlin

Pero es propiamente en el *Hiperión* que podemos saber algo al respecto de la cercanía entre Hölderlin y Heráclito. En el diálogo transcurrido durante el viaje a Atenas, en cuyo trayecto se puede presumir el paso por la isla de Delos, surge la pregunta, "¿por qué los atenienses, en particular, fueron un pueblo filosófico?" Concordando

---

15. Nietzsche, WW (Groβoktav), XIV, 263.
16. Hölderlin, *op. cit.*, VI, 232.

con las palabras de Diotima, Hiperón dice: "La palabra grandiosa εν διαφερον εαυτω (lo uno en sí mismo diferente) de Heráclito, sólo podía haber sido encontrada por un griego, pues esa es la esencia de la belleza, y antes de encontrarla no había ninguna filosofía. Ahora se podía determinar, el todo estaba ahí. La flor había madurado; ahora se podía descomponer."[17] Ὑπεριών es el nombre para aquellos que van más allá de los otros, más allá de aquello que es ya siempre "demasiado distante" para el "hombre racional".

Pero si pensamos que entre la metafísica de Hegel y la palabra de Heráclito hay no sólo dos mil años y medio de historia occidental, si pensamos, sobre todo, que desde Platón el pensar occidental abandona ya su inicio, transfiriéndose a otra esencia que más tarde se consolida en la metafísica, entonces la explicación de Hegel sobre la oscuridad del pensar heraclíteo no puede satisfacernos.

Pues justamente el presupuesto nombrado de la metafísica de Hegel de que el universo no puede resistir el coraje del conocer, *debiéndose* abrir a la voluntad de un conocimiento incondicionalmente seguro, esto es, a la voluntad de la certeza absoluta, justamente la experiencia fundamental del pensar de Hegel es absoluta y completamente no-griega. El universo, dicho en griego ὁ κόσμος, es en esencia, más bien lo que se oculta, y por eso la "oscuridad" es *esencial.* La referencia del pensar inicial a lo que constituye su por-pensar, es determinado inicialmente por éste. Pero si el pensar piensa lo que se oculta, teniendo que dejar así su esencia como aquello que es, entonces el modo de conocimiento de ese pensar esencial nunca puede ser una "voluntad" que obliga al universo a entregar su reserva. Porque lo por-pensar es

17. WW, II, 188 y s.

en la esencia el ocultarse y, por lo tanto, una "oscuridad", por eso y sólo por eso el pensar que experimenta la medida de lo "oscuro" permanece, en sí mismo, necesariamente oscuro. Así pensada, la "oscuridad" dice ahora: un modo esencial y necesario de ocultarse. El pensador Heráclito es el oscuro porque su pensar abriga la esencia de lo por-pensar que le pertenece. Heráclito no es ὁ Σκοτεινός, el "oscuro", porque se expresa intencionalmente de manera confusa. Tampoco es oscuro porque toda "filosofía" parece "oscura", es decir, ininteligible para el entendimiento corriente y su ámbito de visión. Heráclito es el "oscuro" porque *él* piensa el ser en cuanto lo que se oculta y tiene que pronunciar la palabra de acuerdo con lo que así se piensa. La palabra del pensar inicial abriga "lo oscuro". Una cosa es abrigar lo "oscuro", otra es tropezar en lo oscuro con un límite. Abrigar lo oscuro en el modo del pensar es esencialmente diferente de cualquier "mística" o de cualquier hundirse en la noche. Puesto que el pensar inicial piensa aquello a cuya esencia pertenece el ocultarse, lo oscuro permanece aquí, siempre y necesariamente, un tema del pensar. De acuerdo con su tema, la filosofía de Heráclito es oscura también en el sentido acentuado por la opinión corriente. Esta oscuridad emergente de su "tema" y, por lo tanto, característica del pensar de Heráclito, fue tomada sólo como una "impresión" que terminó por caracterizar al pensador y propiciando el apodo ὁ Σκοτεινός y, de aquí en adelante, la comprensión de la nombrada oscuridad sólo en un sentido corriente.

b) Lo contratendiente esencial y el pensar dialéctico. El lenguaje inadecuado de la dialéctica

Ártemis, la diosa "portadora de la luz", debe ser la diosa del pensar del pensador, que no sólo se llama sino que es "el oscuro". El pensar del

pensador que piensa lo oscuro y que se llama oscuro debe ser "apolíneo", es decir, esencialmente relacionado con lo claro. Excluyéndose tal como el día y la noche, ¿cómo pueden rimar entonces φωσφόρος, "la portadora de luz", y Σκοτεινός, "lo que abriga lo oscuro"?

Reconocemos ya en las pocas observaciones introductorias, que nos movemos en lo esencial siempre que damos con lo que en apariencia es completamente incompatible y, en sí mismo, contratendiente. Lo oscuro y lo claro se copertenecen y, en realidad, no sólo en el sentido de que donde existe lo oscuro debe haber también luz en todas partes, y viceversa. Más bien, lo oscuro "es", en su esencia, lo claro, y lo claro "es", en su esencia, lo oscuro. Reconocemos inicialmente eso solamente donde la claridad es pura claridad, por tanto, solamente claridad más allá de los límites de nuestras medidas y sin referencia a nosotros, hasta el punto de que no vemos más nada ante la claridad pura. Eso no puede estar solamente en nosotros, sino que precisa tener su fundamento en el hecho de que lo claro y la luz son, de algún modo, esencialmente lo que oculta.

Cuando decimos que lo oscuro "es" lo claro, y lo claro "es" lo oscuro, o cuando decimos: lo viviente es lo muerto, y lo muerto es lo viviente, tenemos la impresión de pensar como Heráclito. Pero, en verdad, esto no es más que habladurías. No debemos engañarnos. Pues siempre que se encuentra en el pensar esencial la posibilidad de pensar lo más extremo, lo decisivo y singular, se encuentra también el peligro del palabrerío mecánico y vulgar de la trivialidad más extrema. Donde no se enfrente de nuevo este peligro, sólo acontece la charlatanería ruidosa de la contraposición vacía de palabras contrarias: luz y oscuridad, vida y muerte, vigilia y sueño, movimiento y reposo, libertad y necesidad, infinito y finito. Desde el tiempo de Platón y, sobre todo, a partir de la metafísica del Idealismo Alemán, se llama "dialéctico" el pensar las oposiciones en su unidad elevada.

Existen siempre los que se dejan engañar, creyendo que por medio de ese ruido "dialéctico", tan fácil de ser aprendido, se puede encontrar un sentido profundo y adquirir, con ello, el gesto de pensador. Con la ayuda de un "empujar para allá y para acá" dialéctico de las palabras de Heráclito, alguien puede obrar hábilmente como si fuera un Heráclito -cuando no uno "aun mayor"- ya que pretende entender a Heráclito y tenerlo en su dominio. Esta observación poco sirve para comprender a Heráclito. Sin embargo, debemos anotar que desde Hegel y, sobre todo, desde Nietzsche, se configuró una atmósfera en torno a la fisionomía, al pensar y a la palabra de Heráclito, frente a la cual puede sucumbir tanto el inexperimentado como el habilidoso. ¿Cuántas veces Hegel y el propio Schelling no caen entre los engranajes de la dialéctica? ¿Cómo los seguidores que ya no piensan más a partir de la "sustancia" tendrían que estar menos amenazados? ¿Cómo podrían renunciar al vehículo rápido de la dialéctica, si en las palabras de Heráclito lo dicho de las oposiciones les salta a los ojos? Sin siquiera darnos cuenta, todos somos susceptibles de caer en el peligro de un empleo indebido de la dialéctica. Este peligro es lo que justifica la advertencia.

En el intento de ingresar al pensar de Heráclito, hallamos, en verdad, un suelo peligroso. A través de una imagen, sin duda completamente inadecuada y, por eso mismo, fácilmente comprensible por las representaciones modernas, podríamos decir: el ámbito de la palabra de ese pensador es como un campo minado donde el menor paso en falso puede explotar todo en polvo y vacuidad. Debemos tener cuidado de no transformar la oscuridad esencial en un simple enturbiamiento. Pensemos que el pensar de Heráclito fue tomado bajo la protección de Ártemis, pero que requerimos transitar (aún) la senda del pensar sin esos dioses. Por esto es menester tener cuidado en cada paso. Para ello es menester mirar con atención lo que es posible

y lo que no lo es. Por eso, en las reflexiones que se concluyen ahora y que son sólo preparatorias, debemos tener claramente ante los ojos en qué figura nos viene al encuentro la palabra de Heráclito.

c) La configuración en que nos fue transmitida la palabra de Heráclito y la explicación de los fragmentos desde la experiencia de lo por-pensar

Cuanto más inicial es el pensar, más íntimamente está su pensado unido a la palabra. Cuanto más íntegramente lo pensado permanece velado en la palabra de modo originario, más cuidadosamente debemos preservar la palabra obtenida y tenerla en cuenta en su aparecer. Para ello es necesario conocer aquí aún más exactamente la configuración en que nos fue transmitida la palabra de Heráclito. Si no hay azar en el ámbito de la esencia de la historia –a la que pertenece la historia del pensar–, entonces debe ser peculiar el modo como la palabra inicial de Heráclito nos habla aún hoy.

La tradición conoce un Ἡρακλείτου σύγγραμα, un escrito o, como se dice también, una "obra" de Heráclito. De ésta sólo conservamos "ruinas". Tenemos que satisfacernos con los "fragmentos" del escrito. Pensadores posteriores, Platón y Aristóteles, Teofrasto y otros eruditos de la filosofía, Sexto Empírico y Diógenes Laercio, el escritor Plutarco y también los Padres de la Iglesia, Hipólito, Orígenes, Clemente de Alejandría, citaron en sus libros "pasajes" del escrito de Heráclito. Estos pasajes citados son los fragmentos de que disponemos. Algunos consisten en frases, otros en sólo una frase, otros en partes de frases y palabras aisladas. Puesto que ahora la elección de los pasajes citados se determina por el pensar de los autores referidos y por los escritores posteriores, sólo podemos descubrir la conexión

en que la cita fue registrada a través de una observación precisa del lugar en que se halla, no allí de donde la cita fue extraída, sino en los escritos posteriores. Las citas no nos transmiten lo esencial, esto es, la unidad orientadora y unificadora de la estructura interna del escrito de Heráclito. Sólo en la constante mirada sobre la unidad de su estructura, se podría percibir, a qué contexto pertenece el fragmento. Sólo a través de un tal ordenamiento los trozos descontextualizados y dispersos entre sí podrían ser reconducidos a su contexto propio y consistente.

Los fragmentos comenzaron a ser reunidos en la Época Moderna. Conocemos hoy cerca de 131 fragmentos. ¿Deben permanecer en un amontonamiento confuso o deben ser ordenados? A través de ese conjunto y, sobre todo, de la importancia del contenido de múltiples fragmentos, creció la esperanza de reconstruir el todo a partir de las ruinas que quedaron, tal como puede hacerse con los pedazos de una bandeja o de un vaso griego. Pero así de fáciles no son las cosas en lo referente a los fragmentos de Heráclito. Los trozos de una taza se encuentran reunidos en un mismo lugar de excavación. Además de eso, poseemos otras bandejas enteras y bien conservadas. Sin embargo, el escrito de Heráclito fue concebido una única vez. Aquí no existe ningún objeto de comparación posible. Por tanto, cualquier intento de reconstruir el todo a partir de los fragmentos existentes se deja al criterio de la arbitrariedad. Por eso, podemos abandonar el asunto insensato de reconstrucción de la "investigación filológica". Preguntamos sólo por el "contenido" de los fragmentos y buscamos seguir en el pensar los pensamientos expresados en ellos.

Eso se dice con facilidad. Pero luego preguntamos: ¿cuál de los fragmentos debe ser visto como el medio interno de lo que piensa el pensador? Si ya al comienzo de nuestra explicación intentamos centrar nuestra atención en ese medio, ¿cuál de los fragmentos debe ser

el principal objeto de nuestra reflexión? ¿De dónde tomamos, además, la perspectiva directriz para determinar la secuencia de los fragmentos? ¿No permanece aquí todo abandonado a la arbitrariedad? ¿O existe realmente una ligazón? Estas preguntas son importantes, pero solamente en cuanto tratamos el orden de los fragmentos de fuera hacia dentro, apartándonos de lo que es siempre la única necesidad, a saber, experimentar lo esencial a partir de la palabra de esos fragmentos. Sin embargo, los fragmentos requieren también ser agrupados para ser conocidos y transmitidos.

Existe también una compilación de los fragmentos que los presenta numerados en una secuencia. Esta compilación fue elaborada por el filólogo Hermann Diels, en 1901 (los fragmentos de Parménides reunidos por él, fueron publicados en 1897). Integró la gran compilación de todos los fragmentos de los primeros pensadores griegos, publicados por primera vez en 1903 bajo el título: *Los fragmentos de los presocráticos*. Hoy los fragmentos son citados y numerados según esa edición. Por el momento no circulan ediciones en separado de los fragmentos de Heráclito. Puesto que la mayor parte de ellos son muy cortos, escribiremos los fragmentos en el tablero y los traduciremos en la secuencia en que serán explicados a lo largo de la lección. Mantendremos, naturalmente, la numeración empleada por Diels. Pero no seguiremos la secuencia establecida en esa numeración. De ningún modo el fragmento que viene a ser el número 1 para Diels, es para nosotros, esencialmente el primero.

Si traducimos y explicamos las fragmentos en otro orden de secuencia, no pretendemos que el ordenamiento intentado por nosotros aclare mejor y más correctamente la estructura del escrito de Heráclito. Tenemos que renunciar completamente a tal pretensión. Pero, supuesto que lo imposible se hace algún día posible, supuesto que el escrito de Heráclito nos fuera obsequiado de repente intacto.

¿Qué ocurriría entonces? Los filósofos se verían dispensados del trabajo exhaustivo de reconstrucción del texto. Nada se lograría además de eso. Pues a partir de ahí comienza la tarea de su apropiación. Hace ya mucho tiempo que disponemos de los diálogos de Platón, de los trabajos de Aristóteles, más próximos a nosotros que Heráclito. Poseemos los escritos y las cartas de Leibniz. Conocemos la formulación integral y original de las principales obras de Kant. En sí misma, toda esa posesión no nos ofrece la menor garantía de que ya "sabemos" lo que contienen las obras. Dicho conocimiento puede permanecer un mero conocimiento del pasado, sin que la palabra de los pensadores sea despertada en su futuro histórico. El simple conocimiento "erudito" de sus contenidos está tan desprovisto de historia como la adaptación de su contenido a las necesidades diarias. La posesión bibliotecaria de los escritos de los pensadores no garantiza que seamos capaces o tengamos la intención de continuar en el pensar lo que ahí fue pensado. Más esencial que conservar y poseer íntegramente el escrito del pensador, es esto: relacionarse, aunque a distancia, con lo por-pensar en el pensar de ese pensador. No aspiramos a un desempeño histórico-filosófico capaz de proporcionarnos una reconstrucción del escrito. Buscamos prepararnos para que la palabra aún por venir nos salga al encuentro a partir de su medio esencial. La explicación de los fragmentos, si ella debe ser una pensante y, así, adecuada, debe empeñarse sólo en pensar experimentar lo por-pensar. No podemos probar previamente si esta empresa tendrá éxito y hasta qué punto. Tampoco podemos contabilizarla posteriormente como "suceso". Eso no se deja establecer "objetivamente", ni el intento se reduce a un emprendimiento "subjetivo". Lo por-pensar no es "objetivo". Este pensar no es "subjetivo". Aquí no tiene lugar la diferencia entre sujeto y objeto. Ella es extraña al mundo griego y, sobre todo, al ámbito del pensar inicial. Es por eso que pierden peso las preguntas y explicaciones so-

bre la posibilidad o imposibilidad de una reconstrucción adecuada del escrito de Heráclito. Por ultimo, reconocemos que el hecho de poseer la palabra del pensador inicial sólo en fragmentos significa una bendición. Pues observamos que exigen de nosotros, cada vez, una atención adecuada. En el caso afortunado de una conservación integral de las palabras iniciales, podría fijarse entre tanto aun más fácilmente la obstinación de un saber mejor, llegado más lejos. Para concluir estas consideraciones preliminares, no será necesario afirmar que no pretendemos proponer el "único y verdadero" Heráclito, para todos los tiempos. Basta indicar un camino para que la palabra de Heráclito reciba un resplandor de lo verdadero, es decir, una iluminación.

Repaso

Sobre el problema de la mismidad de lo pensado en el pensar inicial y en el pensar moderno. La palabra transmitida del pensar inicial (Heráclito) y la dialéctica

Heráclito es llamado "el oscuro" porque él es oscuro. Es el pensador "oscuro", porque, más inicial que los otros, piensa aquello que en lo por-pensar puede llamarse "oscuro", ya que su rasgo esencial es ocultarse. El nombre ὁ Σκοτεινός, el oscuro, fue destinado precisamente a Heráclito porque se sospechó oscuramente que su pensar estaría en la huella de lo que actúa justamente como oscuro en lo por-pensar mismo. El agregado expreso del nombre no proviene, empero, de una sabia comprensión de esa oscuridad.

Por eso, a lo largo de los siglos se buscó aclarar la designación de múltiples maneras. Junto a la locuacidad superficial de Cicerón, se encuentra la fundamentación "especulativa" de Hegel. Pero, de la

misma manera que la otra, esta última también es no-verdadera. La explicación de Hegel sobre la oscuridad de Heráclito es no-verdadera, porque es no-griega, y encubre justamente por eso el pensar inicial. De la misma forma que toda la metafísica de la época moderna, Hegel presupone que aquello que la filosofía piensa no sólo no puede contrariar a la voluntad de la exclusión pensante, sino, sobre todo, no quiere contrariar a la voluntad según su esencia. Más bien, el todo del ente es determinado por la voluntad de exteriorizarse y de aparecer. La forma más elevada de dicho aparecer alcanza su cumplimiento en el pensar de la metafísica y para ésta, en tanto la metafísica discute la esencia apareciente de lo absoluto en su aparecer. En griego, discutir es διαλέγεσθαι. Lenguaje de la dialéctica es aquella palabra -λόγος- en que el aparecer -φαίνεσθαι- alcanza su cumplimiento. En la palabra de la dialéctica, el aparecer de lo absoluto de la dialéctica, es, aprehendida en un único nombre, la "fenomenología", en el sentido en que Hegel piensa este nombre. En la palabra de la dialéctica, la fenomenología, el traer a-sí-al-aparecer, es la esencia de lo absoluto, lo que en el lenguaje de Hegel significa: "del espíritu". El espíritu mismo sólo es para el acaecimiento-apropiador de la fenomenología. La fenomenología es el asunto más propio "del" espíritu. Sin duda, no podemos mostrar aquí hasta qué punto también Schelling, quien parece establecer una aguda oposición con la metafísica de Hegel, piensa a partir de la experiencia fundamental de la metafísica moderna, y cómo Hegel piensa lo absoluto en cuanto aquello que *quiere* revelarse, de tal manera que la voluntad no es otra cosa que el ser de lo absoluto. Pero el abismo más profundo en lo diferente, relativo a todo eso, es lo que aparece al pensador inicial como lo por-pensar. No se trata de una voluntad *de aparecer*, ni es, en general, una "voluntad". Pero si ahora Hegel y, de manera modificada, Nietzsche, ven en Heráclito su gran precursor y alma afín, entonces acontece aquí, en

el siglo XIX –en el siglo de la historiografía–, una ceguedad histórica que en sus consecuencias más extremas aún no se ha deshecho, pero cuyo fundamento se remonta casi hasta el inicio del pensar occidental. Las falsas interpretaciones de Hegel y de Nietzsche con respecto al pensar de Heráclito no residen de ninguna manera en errores del pensar que los pensadores pudieron haber cometido –y que quizás habrían podido ser corregidos por un entendimiento más académico y más celoso de un erudito de la filosofía, que podría reunir todos los errores del pensar desde Heráclito, con el fin de "perfeccionarlos".

Nos haríamos, sin embargo, una representación bien cómica de los pensadores si quisiéramos que pensaran sin errar. Los pensadores esenciales son precisamente aquellos que piensan lo verdadero, a pesar de los múltiples errores en que ellos "incurren". Por eso, también la confrontación entre los pensadores tiene otro carácter y otro sentido que la crítica y la polémica, tan necesarias y habituales en el campo de las ciencias. La discusión entre pensadores no trata críticamente de si lo pensado está pensado inicialmente y se acerca al inicio o si se aparta de él de manera que también en el distanciamiento permanece esencialmente y, en el fondo, lo Uno y lo Mismo que piensa cada pensador. La "originariedad" de un pensador consiste en el hecho de serle dado pensar, en la mayor pureza, lo mismo y sólo lo mismo que los primeros pensadores "también" pensaron ya.

Sería posible objetar aquí que los pensadores se volverían superficiales en su propia "originariedad", ya que todos dicen siempre lo mismo. Así concluyen todos aquellos que se complacen con "conclusiones" apresuradas, porque no tienen coraje para "ver". Lo Mismo permanece lo Mismo para nosotros sólo cuando y en cuanto vemos lo Mismo como lo Mismo, conservándolo en la mirada sin olvidarlo. Pero, puesto que ahora, por varias razones, los hombres prefieren entregarse a lo nuevo y a lo más nuevo de una progresión, lo que para

ellos siempre y rápidamente se agota, porque no pasa de ser siempre lo Mismo, se torna absolutamente aburrido. De vez en cuando surge entonces un pensador para que en el curso histórico de un pueblo no sea olvidado ese absoluto, es decir, lo Mismo aburrido. Sin embargo, ésta no es la única razón por la que él surge, y no es en absoluto la más propia. ¿Para qué decimos ahora tales cosas sobre los pensadores? Para que en el momento propicio podamos observar cuanto antes que los pensadores y aquello que piensan pertenecen a una atmósfera propia, que no somos capaces de alcanzar a través de una admiración apresurada, ni tampoco a través de una crítica vacía. Por eso es menester buscar la diferencia entre las atmósferas, pues una palabra pronunciada contra un pensador, no obstante dar la impresión de una crítica vacía, quizás sea sólo el intento de conseguir discutir con el pensador mencionado. Así fue pensada la indicación hecha en la clase pasada sobre el peligro de la dialéctica y de la búsqueda de una interpretación dialéctica en el pensar de Heráclito. Está realmente lejos de nosotros cualquier desprecio por la esencia de la dialéctica. En ésta y por ésta, cuyo comienzo acompaña el comienzo de la metafísica de Platón, se oculta una relación aún no aclarada con el λέγειν, con el decir, con la palabra. La palabra del pensar inicial es esencialmente diferente del lenguaje de la dialéctica. Después de escuchar la palabra de Heráclito, tendremos con certeza la oportunidad de pensar y de meditar sobre eso. Si no hay en el ámbito de la historia esencial, a la que pertenecen tanto la historia del pensar como de la poesía, ninguna casualidad, entonces debe ser peculiar el modo y configuración en que nos habla la palabra inicial de Heráclito.

Esta palabra nos fue legada en fragmentos encontrados como citas hechas por pensadores, eruditos y escritores antiguos, posteriormente reunidos y compilados. De acuerdo con el número poseemos hoy cerca de 130 fragmentos reunidos en una serie de secuencia nu-

merada. El orden establecido por el filólogo alemán Hermann Diels es aún hoy determinante. Los fragmentos serán citados según ese orden. Sin querer contradecir el trabajo de los filólogos o, incluso, negarlo, se debe, empero, decir que en el ordenamiento habitual de los fragmentos, hecho por Diels, la secuencia se muestra bastante insensata en cuanto al contenido. Eso no excluye la posibilidad de recurrir a los fragmentos reunidos y agrupados en esa secuencia, pues la propia crudeza de la palabra allí aprehendida exige su agrupamiento. Sin embargo, al seguir durante esta lección otra secuencia de los fragmentos de Heráclito, no pretendemos de ninguna manera reconstruir mejor el escrito de Heráclito, ese escrito perdido para siempre. Sólo intentamos lograr una relación experimentable con aquello que predomina como lo por-pensar en el pensar inicial. Pero, supuesto que lo inicial predomina más allá de todas sus consecuencias, lo inicial no es nada que se halle detrás de nosotros, sino lo Uno y lo Mismo que nos precede y nos llega en un misterioso viraje.

Parte principal

La verdad del ser

§ 3. El inicio de lo que ha de ser pensado inicialmente. Fragmento 16

a) Observación provisional sobre la tarea de la traducción

Citemos el fragmento de Heráclito que procuramos ordenar ahora como el primero de una secuencia numerada. Con dicho fragmento el pensar pretende llegar al medio determinante de lo que, sobre todo para los pensadores del inicio, y por eso también para Heráclito, constituye lo por-pensar inicialmente. Colocamos en el "inicio" el fragmento 16. Éste dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

"¿Cómo alguien podría mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina?"

Las traducciones dadas aquí y en lo siguiente deben ser en lo posible "fieles a la palabra". Ser "fiel a la palabra" es algo diferente de ser "literal". En la traducción simplemente literal las palabras aisladas se yuxtaponen léxicamente, de manera casi mecánica. Pero meras palabras no son aún palabras. Por eso, si la traducción no debe ser tan sólo literal, sino fiel a la palabra, entonces las palabras tienen que

recibir su fuerza de nominación y su ensamblaje a partir de la fidelidad que actúa ya en la sentencia unitaria, es decir, en el todo de una sentencia. Pero toda traducción no deja de ser un recurso provisorio. Si la necesidad es restringida, el recurso puede remediar fácilmente todas las necesidades, como sucede, por ejemplo, en el caso de la traducción de papeles comerciales. Aquí se entiende en ambos lados de qué se trata, quizás se entienda incluso demasiado bien. En el caso de la traducción de las palabras de Heráclito, la necesidad es grande. Tra*ducir* aquí es *tra*ducir en la otra orilla, que es prácticamente desconocida y se halla al otro lado de una amplia corriente. Por eso, aquí es muy fácil errar, y en la mayoría de los casos la errancia termina en naufragio. En este ámbito del traducir todas las traducciones son muy malas o poco malas. Malas son siempre. La traducción aquí intentada no es excluida de este juicio. En el campo de la comprensión general y del comercio de negocios, las traducciones pueden prescindir de la interpretación. En el ámbito de la palabra elevada de la poesía y del pensar, las traducciones siempre requieren de interpretación, porque ellas mismas son una interpretación. Dichas traducciones pueden entonces introducir la interpretación o completarla. Pero la propia traducción acabada de las palabras de Heráclito tiene que permanecer necesariamente tan oscura como la palabra original.

b) La pregunta por lo que "nunca declina" y su relación esencial con el "ocultamiento"

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Esta sentencia de Heráclito nombra varias cosas: τὸ μὴ δῦνόν ποτε –"lo que no declina"–, que podríamos describir fácilmente, pero atenuar también al mismo tiempo y decir: "aquello que nunca

declina". La sentencia no dice qué es eso que no declina. En todo caso parece ser así, pues lo nombrado aquí sólo es el neutro: "aquello que nunca declina". Luego dice la sentencia: πῶς ἄν τις λάθοι, "cómo alguien quisiera"; habla de un τις, se nombra un "alguien" y no un τι, por tanto ninguna cosa, sino aquello que, a partir de un sí-mismo y de su sí-mismo, decimos por medio del pronombre interrogativo "¿quién?" Aquello somos nosotros mismos: los hombres. En el τις, "alguien", están de algún modo comencionados los hombres. Si alguna otra cosa es comencionada que pueda ser también interpelada por un "quién", por un "¿quiénes sois vosotros?", es algo que aún no está resuelto.[18] Además, allí se habla de un λάθοι, λαθεῖν, λανθάνειν –estar oculto–, más exactamente, de si alguien en el círculo de los hombres puede mantenerse oculto.

La sentencia tiene finalmente la forma de una expresión interrogativa. Sin embargo, la pregunta es de tal tipo, que parece responder ya cuando interroga. Transpuesta bajo la forma de respuesta, la sentencia sonaría:

"Frente a lo que nunca declina ninguno puede mantenerse oculto."

De esta transformación de la sentencia concluimos claramente la unidad nombrada por la sentencia como una relación entre lo que nunca declina y los hombres. La referencia se presenta de tal modo que ninguno de los hombres puede retraerse de lo que nunca declina. Intentemos preguntar ahora por qué eso es así. Quisiéramos saber hasta qué punto existe esta referencia y en qué se funda. Todo esto

18. Cfr. fragmentos 30 y 53.

nos conduce ahora mismo a dos preguntas. La primera: ¿quién sería entonces el hombre de quien bajo todo punto de vista se dice que está o no oculto? Y la segunda: ¿qué sería entonces aquello frente a lo que, o en cuyo ámbito, el hombre nunca puede ser lo que se oculta? La sentencia se nos presenta, por tanto, llena de interrogantes que casi nos atropellan. Eso tampoco puede sorprendernos. Pues la sentencia es ella misma una pregunta. Sólo contamos ahora apresuradamente, a partir de ella, con una respuesta y una declaración afirmativa, que se puede escuchar casi como una máxima. Pero, ¿no es la sentencia simplemente una pregunta retórica, es decir, una pregunta que no pregunta e impide, por tanto, el preguntar, en tanto es una pregunta en la que lo cuestionable desaparece mediante la apariencia fácilmente destruible de cuestionabilidad? ¿Pero está establecido que para los hombres no existe ninguna posibilidad de mantenerse oculto ante lo que nunca declina?

En el supuesto caso de ser así, la sentencia dice, sin embargo, que deberíamos saberlo. Pero, ¿cómo podemos saberlo, sin pensar acerca de todo aquello que allí se dice? ¿Cómo podríamos pensar sin preguntar? Quizás aquí –justamente aquí– el preguntar tropiece con lo incuestionable. Pero, en este caso, ¿cómo podríamos alcanzar lo incuestionable sin recorrer el camino del preguntar, con el fin de aprender a preguntar oportunamente? El preguntar oportuno radica en saber dónde y a propósito de qué no se puede ya preguntar. El preguntar pensante y el poder preguntar según el modo de los pensadores es ya en sí un saber originario. Debemos aprender dicho saber preguntando y sólo así. Tomar la sentencia como una pregunta puramente retórica significaría, de antemano, no aprehenderla como una sentencia del pensador. Eso sería difícil de entender en relación con un pensador que es precisamente el oscuro. Preguntemos entonces: ¿Qué pregunta la sentencia? Pregunta πῶς –¿cómo, de qué manera

y por qué caminos alguno de los hombres podría mantenerse oculto ante lo que nunca declina? En tanto decimos "ante" lo que nunca declina, introducimos una palabra que no se encuentra en la formulación griega. La preposición introducida –"ante"– suscita fácilmente el equívoco de que "lo que nunca declina" es algún objeto o una esencia que está delante de los hombres y los acecha en toda parte. Por eso decimos en una traducción más cuidadosa:

"¿Cómo alguien podría mantenerse oculto a lo que, cada vez, no declina?"

En verdad, aún así persiste la posibilidad del equívoco de entender lo que nunca declina como una especie de esencia observadora, a cuya vigilancia el hombre permanece siempre sujeto, de modo que nunca puede estar seguro en cualquier situación, ante dicha esencia. Quizás, al dejar de lado los rodeos y al decir directamente, de una vez por todas, qué es eso que nunca declina, sería posible aclarar finalmente la relación de lo que nunca declina con el hombre y cómo se podría constituir la relación del hombre con lo que "nunca declina". Pues en esta expresión se oculta el enigma de todo el fragmento, mientras que aquello que se nombra en él –a saber, el hombre– nos es ya suficientemente conocido por el simple hecho de ser nosotros mismos hombres. Pero el mayor obstáculo con el que podríamos tropezar en el camino de la comprensión del fragmento es justamente la opinión de que ya sabríamos todo esto y, en consecuencia, de cómo se experimentaría en el pensar inicial la esencia del hombre. La sentencia es, en realidad, una pregunta. Debemos mantenerla como la pregunta que ella es. No obstante, eso también sería la indicación hecha por el entendimiento gramatical de que la pregunta es una pseudocuestión, por contener en sí misma la repuesta o, expresado en términos más eruditos, por ser una pregunta retórica en la que el carácter de la pregunta sólo reside en el modo de hablar, sin que llegue a tocar lo dicho

en el discurso. Evidentemente la sentencia contiene, de cierta manera, la respuesta a lo que ella pregunta y cómo pregunta. Sin embargo, ¿cómo alguien puede entender una respuesta, esto es, pensarla como respuesta, si antes no toma en serio la pregunta a la que responde la respuesta? Las preguntas "retóricas" son, en verdad, ellas mismas ambiguas. Pueden servir justamente para desviar de aquello que es esencialmente digno de preguntar. Dan la apariencia de la pregunta y la dan de tal modo que pretenden haber preguntado con el fin de que no se pregunte más. O, incluso, dan en la simple forma de la pregunta la apariencia de una respuesta por supuesto cuestionable, que entonces nos sobresalta y nos conduce así a lo digno de ser preguntado. La "respuesta" de que ningún hombre podría mantenerse oculto ante lo que nunca declina transfiere la sentencia de un pensador a través de la forma de la pregunta, a la reflexión acerca de cómo, es decir, en qué medida y por qué eso es así. Pero en ello se oculta la pregunta: ¿Qué es entonces *lo que* aquí es llamado "declinar", "mantenerse oculto"?

Si ningún hombre puede mantenerse oculto con respecto a lo que nunca declina, entonces lo que nunca declina debe ser responsable del hecho de que cada hombre, es decir, el hombre como hombre, el hombre según su esencia, el hombre como el medio esencial de su ser-hombre, se encuentre en lo desoculto, de tal modo que él es lo desocultable con respecto a lo que nunca declina y a través de éste. Pero, ¿qué es este τὸ μὴ δῦνόν ποτε?

Permanezcamos por el momento en el intento de pensar esta expresión en su esencia. Pensemos así en primer término sólo la primera "parte" de toda la sentencia, sin seguir aún la pregunta cuestionada en ella. Pues podemos ver ya que el μὴ δῦνόν ποτε permanece, de manera manifiesta, lo determinante, desde donde surgen el ocultar y el no mantenerse oculto del hombre. Volveremos a la pregunta de la sentencia misma recién cuando nos sea procurado el esclarecimien-

to suficiente del μὴ δῦνόν ποτε por sí mismo. Este esclarecimiento exige, evidentemente, que pensemos también otros fragmentos, de suerte que el primer fragmento nombrado circunscriba los demás fragmentos ensamblados por él.

En la expresión τὸ μὴ δῦνόν ποτε es nombrado algo cuya esencia está determinada por δύνειν. δύνω está ligado a δύω, que significa profundizar, sumergir. δύνω mienta: ingresar en algo; el sol penetra en el mar y declina en éste. πρὸς δύνοντος ἡλίου quiere decir: en dirección al sol que declina, inclinándose hacia el poniente [*gen Abend*], hacia el occidente [*gegen Westen*]. νέφεα δῦναι significa: declinar en las nubes, desaparecer detrás de las nubes. El declinar, comprendido como δύνειν, esto es, pensado de modo griego, es el desaparecer de la presencia, a saber, en la manera de salir y de penetrar en lo que se encubre, es decir, se oculta. Pensado de modo griego, "declinar" tiene su esencia a partir del *ingresar en el ocultamiento*. Al contrario, ahora pensamos las palabras "declinar", "declinación", sólo en el desaparecer indeterminado. "Declinar" es para nosotros caer, decaer, aniquilamiento. "Declinar" es el traspasar en el no ser más. Victoria o declinación. Ser o no-ser. Pero, pensado de modo griego, "declinar" en el sentido de ingresar en el desocultamiento, no es, de ninguna manera, el simple no-ser-más y el no-ser. Antes bien, el declinar en el sentido del ingresar en el ocultamiento es "un" ser o, incluso, *el* ser, pensado naturalmente en modo griego, o sea, experimentado inicialmente. El "declinar" es un tornarse oculto y un ocultamiento, en griego, λανθάνω, λάθω: "Declinar" y declinación en el sentido del ocaso; el ponerse del sol no es su "aniquilamiento" y, de ninguna manera su no-ser. Pero, a decir verdad, desde Cópernico, la declinación del sol es tan sólo una ilusión óptica. La ciencia moderna está mejor enterada sobre eso. Las declinaciones del sol sólo existen para "poetas" y "apasionados". En el lugar del encantamiento del mundo

surge otro encantamiento. Lo encantador es ahora la propia "física", asumida como el desempeño humano más elevado. El hombre se encanta ahora consigo mismo. El hombre moderno es ahora el encantador. Acabamos de escuchar la palabra de Hegel: nada puede resistir la voluntad humana de descubrir el universo. Se presupone aquí, sin duda, que aquello que esa voluntad somete a su apertura es el *Universum*, es decir, lo que se dirige a lo Uno y Único –*versus unum*. El *Universum* es lo que se descubre y ofrece para el deleite. Pero Heráclito habla de lo mismo. Su sentencia no habla de "declinar", sino, al contrario, de un μὴ δῦνόν ποτε, de lo que "nunca declina". Ciertamente. Sin embargo, permanece la pregunta de si aquello que Heráclito llama el nunca declinar es lo mismo que Hegel piensa como lo que se abre y descubre esencialmente.

Si se supone que son lo mismo, entonces el fragmento de Heráclito dice algo diferente, a saber, que el hombre no puede ocultarse ante lo que nunca declina, mientras que en Hegel y en el pensar moderno lo que se abre y descubre es, al contrario, lo que no puede retraerse de la intervención del hombre. De todas maneras, la palabra inicial nos exige pensar el "declinar" y la declinación en el sentido de "ingresar en el ocultamiento".

Nos basta ahora observar desde fuera la sentencia de Heráclito, para reconocer más claramente que entre δῦνον y λάθοι existe una relación esencial. Las dos únicas palabras del contenido de la sentencia piensan lo mismo: lo que tiene el rasgo fundamental del ocultar, lo que quizás no sea nada más que el propio ocultar y el ocultarse. Para reconocer eso, tenemos que escuchar, empero, la sentencia con cuidado y atender al hecho de que la sentencia es la de un pensador. Su pensar tiene un carácter diferente del pensar corriente. Por la sentencia de Heráclito nos vemos inmediatamente frente al caso en que debemos probar la diferencia entre el pensar corriente y el

pensar esencial, y ejercitarnos en esa diferencia. En la medida en que no insistamos en esa prueba de la diferencia, permaneceremos incapaces de meditar la sentencia del pensador. Debemos colocarnos, por tanto, en la prueba. Debemos prestar atención a si entendemos realmente la sentencia con el ahínco presuroso, esto es, si la pensamos con ponderación.

c) El carácter léxico de la expresión portadora τὸ δῦνον y su explicación en la pregunta directriz del pensar metafísico (Aristóteles)

Tan pronto como escuchamos la sentencia, queremos saber ya lo que es τὸ μὴ δῦνόν ποτε, "lo que nunca declina". Con ello, preguntamos por lo que nunca cae en la declinación. Diferenciamos, por tanto, algo que declina o que no declina, del propio declinar. Éste podemos llamarlo el proceso o el suceso de lo que concierne a algo, a saber, a lo que declina.

Con nuestra pregunta no quisiéramos tanto experimentar algo sobre el suceso del declinar, como saber qué es aquello que, en cuanto lo que nunca declina, permanece retraído del suceso de la declinación, toda vez que la sentencia habla de τὸ μὴ δῦνόν ποτε. En tanto preguntamos de este modo, penetramos en el contenido de la sentencia. Por lo menos así parece.

En verdad, con esta pregunta aparentemente penetrante por lo que sería aquello que declina pasamos por alto la sentencia del pensador, porque no pensamos de modo esencial, sino solamente de manera "corriente". ¿Hasta qué punto? ¿Dónde se halla entonces aquí con respecto al discurso sobre τὸ δῦνον –lo que declina, u oportunamente, lo que nunca declina– la posibilidad de un pasar por alto

el pensar? τὸ δῦνον significa claramente lo que declina, es lo que decimos cuando pensamos de manera corriente, es decir, cuando nos abandonamos inmediatamente a las representaciones usuales. Estimamos que se trata de lo que está sometido al proceso del declinar. Pero τὸ δῦνον no significa solamente lo que declina en el sentido comentado. Su carácter léxico consiste precisamente en ser ambiguo. En la formulación gramatical la palabra tiene el carácter de un participio. Participio es la traducción romana de un título que los gramáticos griegos han designado por medio de ἡ μετοχή, esto es, la "participación". La palabra δῦνον se caracteriza por una doble participación, porque puede participar tanto de la clase de palabras llamadas "nombre" o "sustantivo", como también de aquel tipo de donde se deriva la forma del participio, es decir, el verbo, la palabra temporal. Así, lo "fragante" es, por un lado, tanto lo que exhala la fragancia, la rosa, por ejemplo, como la propia fragancia, la fragancia de rosa.

τὸ δῦνον puede significar "lo que declina", con lo cual pensamos sustantivamente la sustancia que cae en la declinación. Pero puede significar también: el declinar como tal. Así, la palabra τὸ δῦνον ofrece dos posibilidades de acuerdo con las cuales puede ser pensada.

Hasta ahora prestamos atención solamente al significado sustantivado, dejando de lado el "verbal". Pero si se supone ahora que el significado verbal es aquel que Heráclito piensa –y lo hace, en realidad, porque no piensa la palabra τὸ δῦνον de modo corriente, sino como pensador–, entonces con la concepción de su carácter sustantivo terminamos por pasar por alto el significado esencial de la palabra. En este caso no aprehendemos lo que está por-pensar. En este caso, la pregunta que planteamos es ya errónea, cuando preguntamos por *lo que* declina o no declina.

Pero, ¿con qué derecho afirmamos que el significado verbal del participio sería el pensado en el pensar esencial y, con ello, el men-

cionado por el pensador Heráclito? ¿Qué es lo que los pensadores piensan y, sobre todo, los pensadores en el inicio del pensar occidental, especialmente los pensadores griegos? Quizás algún día podamos responder apropiadamente y de manera anticipada a esa pregunta por la sentencia de Heráclito, con respecto a todas las otras, en tanto aquí el pensar inicial dice inmediatamente su palabra, sin necesidad de pensar "sobre" la tarea del pensar esencial y de procurar una información académica "sobre" el tema.

Pero en principio aún no comprendemos esta sentencia. Por eso debemos mantenernos en un pensador de los griegos que, en realidad, se encuentra distante del pensar inicial, pero en cuyo modo de pensar el pensamiento griego alcanza al mismo tiempo su cumplimiento. Detengámonos en una palabra de Aristóteles (384-322). Su tiempo es un siglo y medio después de Heráclito. Al final del primer capítulo de uno de sus principales tratados, Aristóteles dice:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν,...[19]

"Y también, por tanto, lo que siempre se buscó tanto desde antiguo, como también ahora y (sobre todo) en el futuro, aquello que en cada ocasión no podemos penetrar es qué es el ente".

τί τὸ ὄν; "¿qué es el ente?" pregunta el pensador. En la determinación aquí explicitada de aquello que para el pensador constituyó lo por-pensar, encontramos la palabra τὸ ὄν, "el ente". Por tanto, de nuevo una palabra que tiene el carácter de participio. Tenemos nue-

19. *Metafísica* Z1, 1028b 2 y ss.

vamente este participio según la representación usual más a mano, esto es, según el significado sustantivado. De acuerdo con la observación hecha hasta ahora sobre la sentencia de Aristóteles, lo por-pensar del pensador es τὸ ὄν. De eso se puede concluir muy poco, si esta palabra τὸ ὄν debe ser comprendida "sustantivamente", "verbalmente" o, incluso, de otra manera. Entre tanto, el propio Aristóteles puede ayudarnos en ese apuro. La primera frase de uno de sus tratados, que ofrece un bosquejo del ámbito en que se debe mantener el pensar esencial, comienza con las siguientes palabras:

Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾿αὑτό.[20]

"Es (es decir, existe según la posibilidad y la necesidad interna) algún saber, que toma en la mirada el ente, en tanto es ente (por tanto un saber), por consiguiente también (toma en la mirada) aquello que corresponde a él mismo (al ente en tanto es ente)."

Según esta frase de Aristóteles, el pensar esencial es un saber. Este saber tiene como especificidad recibir en la mirada lo por-saber de él. Tomado en la mirada el ente, τὸ ὄν, se convierte en ᾗ ὄν, esto quiere decir: la mirada es una visión de que el ente es un ente. En el ente, lo que debe ser apresado así no es lo que se halla más cercano, sea una casa, un árbol, un asno, un hombre o algo otro, sino que el ente debe ser visto "solamente" a partir de la distancia transparente en que se determina como un ente. Pero ente es un ente sólo por el hecho de que "es", vale decir, por el hecho de "ser". τὸ ὄν, el ente, es

20. *Metafísica* Γ 1,1003a 21-23.

τὸ ζητούμενον, lo buscado, pero buscado en el pensar que piensa el ente, el ser del ente y aquello que, en éste, corresponde al ser.

En griego ser es τὸ εἰναι. Esta palabra εἶναι es el infinitivo del verbo, cuyo participio reza: τὸ ὄν. Aquí es claro: si el pensador piensa el ente, entonces no comprende dicha palabra participial en el sentido sustantivado, sino en el sentido verbal. La pregunta abreviada y ambigua, ¿qué es el ente? es, en realidad, la pregunta directriz de los pensadores. Pero éstos no preguntan en el hilo conductor de esta pregunta, si el ente es una piedra, un hueso o un asno o un triángulo, sino que la pregunta preguntada por el pensador, ¿qué es el ente?, significa solamente: ¿Qué es el ser del ente?, ¿Qué es eso, dentro y a través de lo cual algo es "ente"? ¿Qué caracteriza en general el "ente" como tal?

El lenguaje llama, por ejemplo, libertad lo que caracteriza lo "libre" como tal, lo que se distingue en cuanto algo libre. Lo que relaciona el ser-justo con lo justo es la justicia. En consecuencia, deberíamos decir, aun cuando se estremezca el oído corriente, que aquello que caracteriza el ente como tal es la "entidad".

Pero esta palabra sólo proporciona la traducción literal de la palabra griega οὐσία, que los romanos tradujeron por *substantia*, falseando su significado. En el sentido de Aristóteles, el pensador busca aquello que es el ente en cuanto ente en general, según el ser del ente, es decir, la entidad. Por eso Aristóteles aclara la palabra citada anteriormente al mostrar que lo buscado siempre, pero también lo cuestionado siempre de nuevo, es la pregunta τὶ τὸ ὄν, a través del suplemento que conecta inmediatamente: τοῦτὸ ἐστι τὶς ἡ οὐσία, "esto, a saber, lo buscado propiamente en el ente, es para nosotros la

entidad". La οὐσία, el ser, es aquello a partir de lo cual procede cada ente como tal: la procedencia del ente, γένος. De este modo, Platón y Aristóteles caracterizan el ser en relación con el ente. Porque el ser es la procedencia a la que se debe cada ente, como tal, el ser es, en relación con el ente correspondiente, para Platón y Aristóteles τὸ κοινόν: lo común, que concierne καθόλου, es decir en conjunto y en general, a cada ente.

Por tanto, cuando el pensador piensa τὸ ὄν, piensa τὸ εἶναι -el ser, a saber, del ente. Él piensa el ser como aquello de donde procede todo ente. Frente al ente el ser "es", por tanto, siempre ya lo "más temprano". Cuando se piensa el ser, el ente es representado en aquello que él ya fue -τὶ ἦν. Por eso, Aristóteles determina más exactamente lo que el pensador tiene que pensar, τὸ εἶναι, como τὸ τὶ ἦν εἶναι -el ser como aquello que es siempre ya en el ente, es decir, "qué era".

Platón y Aristóteles fueron los fundadores del modo de pensar el ser del ente que acabamos de exponer brevemente. En tanto, en lo que respecta a la entidad, se piensa el ente dentro de la entidad y a partir de ésta, el pensar debe pasar por encima del ente, debe traspasar el ente, que en cada caso se encuentra justamente ahí. En griego se emplea μετά para designar el traspasar de lo uno a lo otro. El ente que se encuentra a partir de sí mismo, en cada caso, de esta o aquella manera, sin la intervención del hombre, el mar, la montaña, los bosques, los animales, el cielo, pero también los hombres y los dioses, constituye lo que sucede, lo que surge y, por tanto, lo que está presente, ὑποκείμενον, aquello que concierne a los hombres y sale a su encuentro. Aquí aparece lo que hace presencia y que el hombre no necesita producir. Este hacer presencia se presenta a los hombres, viene a su encuentro en el sentido de excederlo e, incluso, de sobresaltarlo. Para los griegos, lo que aparece a partir de sí mismo, que se "presenta" al hombre, es el propio ente, porque, por razones que aún

no estamos en condiciones de discutir, ellos experimentan el ser en el sentido de lo que presencia. Lo que surge a partir de sí mismo, y lo que aparece en el todo de lo que hace presencia es τὰ φύσει ὄντα o τὰ φυσικά. Esto aparece como lo que perdura en todo allí y aquí, en todo aquí y ahora, en cada caso. Pero cuando se hace la pregunta τὶ τὸ ὄν, la pregunta no se dirige al ente en cada caso, sino más allá (μετά) del ente, "tras"-pasando al ser del ente. La pregunta τὶ τὸ ὄν no piensa τὰ φυσικά, sino que piensa μετὰ τὰ φυσικά. El pensar que piensa a partir de la οὐσία –de la entidad– traspasa al ser por encima del ente respectivo. Es un pensar μετὰ τὰ φυσικά, es decir, "metafísico". Desde Platón y Aristóteles, el pensar occidental es hasta hoy "metafísica". Al contrario, el pensar de los pensadores iniciales no es aún metafísico. Ellos piensan también el ser, pero lo piensan de otro modo. Por eso, al pronunciar la palabra τὸ ὄν, τὰ ὄντα, el ente, los pensadores iniciales, justamente por ser pensadores, no piensan sustantivamente la palabra "participial", sino verbalmente. τὸ ὄν, el ente, es pensado en el sentido de siendo, esto es, del ser. τὸ ὄν, o la forma arcaica τὸ ἐόν, significa para Parménides lo mismo que τὸ εἶναι.

Permanezcamos en la pregunta de cómo se debe pensar el participio τὸ δῦνον en la sentencia de Heráclito. Dijimos que debía ser pensado según el modo de los pensadores. Éstos piensan verbalmente el participio τὸ ὄν. Debemos pensar τὸ μὴ δῦνόν ποτε, lo que nunca declina, lo que en cada caso no declina, de manera correspondiente a la palabra "el ente", a saber, en el sentido de ser y, por consiguiente, en el significado de "lo que nunca declina".

Podemos modificar correspondientemente la primera traducción hecha del fragmento y decir ahora: "¿Quién puede mantenerse oculto frente a lo que nunca declina?"

Se puede objetar, sin duda, que para hacer válida la comprensión filosófica del participio τὸ ὄν, no es necesario recurrir al empleo del

participio τὸ δῦνον. Pero esta consideración es tan superflua, que no deberíamos perder mucho tiempo en ella. Cualquiera que sea la relación entre “declinar”, “nunca declinar” y el “ser”, tanto “declinar” como “nunca declinar” son un modo del ser. El participio τὸ δῦνον, el ente, el ser, es el participio de todos los participios, porque la palabra “ser” es la palabra de todas las palabras. En toda palabra, así mismo en “la nada”, en la que somos capaces de experimentar todo ente, se piensa y se nombra el ser, aun cuando no pensemos, reflexionemos o nos pronunciemos expresamente al respecto. Si se supone, por tanto, que en la sentencia del pensador la palabra δῦνον tiene el sentido del pensar esencial, entonces con ella se nombra y se piensa el ser, y eso quiere decir que se comprende “verbalmente”. En lugar de *verbum*, verbal, expresión de los gramáticos latinos, decimos palabra del tiempo [*Zeitwort*]. La palabra ser es, por consiguiente, la palabra de todas las palabras, la palabra del tiempo inicial. La palabra del tiempo “ser” nombra, como la palabra de todas las palabras, “el tiempo de todos los tiempos”. Ser y tiempo se copertenecen de manera inicial. Al menos una vez el pensar debe pensar este ir juntos de “ser y tiempo”. De lo contrario, el pensar se expone al peligro de olvidar lo que para el pensar de los pensadores permanece lo por-pensar.

d) Reflexión expresa sobre las palabras “ser” y “es”

Pero más importante que la impresión causada por una ponderación completamente vacía con respecto al significado verbal de la palabra de Heráclito τὸ δῦνον es saber si ella sigue de inmediato al significado verbal de la palabra fundamental τὸ ὄν.

Hablamos varias veces de lo que no declina y del no declinar. Hablamos sobre todo del ente y del ser. Hablamos con palabras vacías

y no podemos representarnos nada con ellas; mucho menos encontrarnos en una relación inmediata con lo mencionado en dichas palabras. Así somos conducidos al ámbito insólito de un extraño modo de hablar acerca de la explicación de palabras y significados de palabras, con lo cual las cosas se nos escapan. Crece la sospecha, como se ha dicho y exteriorizado de manera suficiente, de que aquí se ha ejercitado una hechicería vacía con meras palabras. "Mística de la palabra" es el nombre más noble para la sospecha de un mero juego de palabras. Sería de hecho peligroso dejar de lado la sospecha y la impresión de que aquí sólo se trata de simples palabras. Pues la impresión de que se trata aquí de palabras, con las que no se podría representar nada, no fue ocasionada recién por esta lección, sino que al hacer esas observaciones llamamos nuestra atención sobre una situación de hechos recurrentes a toda hora y diariamente en el transcurrir de nuestra vida.

La situación de hechos a la que nos referimos es la siguiente: no sólo en la expresión del discurso, sino también en el silencio, empleamos siempre la pequeña palabra "es". Pensamos ahora, por ejemplo, –sin decirlo– que el curso "es" monótono, que el tema tratado "es" árido. Ustedes no necesitan pronunciar explícitamente esas frases. La regla será que basta una somnolencia para comprender lo que ha sido dicho con la frase, la lección "es monótona". En esta opinión indeterminada ustedes entienden, de algún modo, la palabra "es", que quizás no ha sido pronunciada ni completamente atendida. Por favor, hagan alto por un instante y comprueben si pueden representarse algo con la palabra "es". La palabra "es" tampoco es un eco vacío. Todo el mundo la entiende y nadie aprehende lo entendido. Raras veces alguien es inducido a prestar atención a ese "es". Pero, ¿cuán frecuentes no son los días y las noches, cuán frecuentes no son los diferentes contextos en que pronunciamos, mencionamos y entendemos ese "es"? Nunca

nos perturba el hecho de no poder representarnos nada con esa palabra. Sin embargo, ¿es la pequeña palabra "es" otra cosa que una derivación de la palabra "ser"? Hagamos ahora súbitamente una suspensión, de manera que no se pueda representar nada con las palabras ser y entidad. Es bueno que hagamos dicha suspensión. Y mejor todavía que nos irritemos y, sobre todo, que no contrarrestemos nunca más esa irritación, la irritación por pronunciar con frecuencia la palabra de todas las palabras, de pretender comprenderla sin lograr representarnos nada con ella cuando alguien nos pregunta de repente: ¿qué quieres decir propiamente cuando pronuncias la palabra "es"? Es incluso mejor cuando nos decepcionamos con el hecho de que el hombre –cuya esencia consiste en "tener la palabra" y en poder "decir alguna cosa"–, de que justamente ese hombre no piensa absolutamente en la palabra de todas las palabras, y que en este descuido reflexivo se olvide de la palabra en torno a la cual gira y reposa todo decir.

Se debe preservar con tranquilidad la impresión de que las explicaciones sobre el ente y el ser consisten en una brujería vacía con meras palabras. Tampoco causa ningún daño si, para los que no piensan, el pensar da siempre de nuevo la "impresión" de ser conscientemente diabólico, de esforzarse por hacer aun más difícil el pensar a los contemporáneos, eso que es ya de por sí suficientemente difícil sin ese trabajo. Entre tanto, es posible que algún día aquellos que poseen suficiente apertura en el corazón puedan comprender que la razón de la extraña impresión ocasionada por el pensar, no proviene de ninguna elucubración de los pensadores. Ella debe buscarse, al contrario, inmediatamente en nosotros mismos, a saber, en el acaecer-apropiador tan simple y, por eso, al mismo tiempo, tan espantoso, de que todos nosotros, de que el hombre histórico no piensa más el ser, sino que sólo corre tras los entes. La nube del olvido del ser que pasa sobre la humanidad histórica es consecuencia de dicho olvido que nos hace

parecer tan vacías y extrañas las explicaciones sobre el significado "sustantivo" y "verbal" de la palabra ὄν.

Pero, si por otro lado, la palabra "ser" y sus derivados -la recurrente palabrita "es"- atraviesan constantemente todos nuestros pensamientos y comportamientos hasta el punto de no poder relacionarnos con el ente y ser, incluso, entes sin la comprensión de esa palabra, si todo y cada cosa, lo más elevado y lo más pequeño, sólo nos sale al encuentro en el "éter" del ser, ¿cuán próximos estaríamos del ser, a pesar de todo olvido? Si pensamos así, tal vez pueda surgir el instante en que la decepción ocasionada por el olvido del ser se transforme al mismo tiempo en asombro por la proximidad de lo que, de inmediato, parece solamente un artificio de un pensar errante, por la proximidad de lo que designa la palabra más sosa de las palabras cotidianas, el inaparente "es", en fin, por la proximidad del "ser". Pero esto es también lo único que se atribuye a los pensadores como lo por-pensar.

(Al pensar todo esto tal vez nos volvamos más reflexivos en las explicaciones aparentemente complejas en torno a las expresiones τὸ δῦνον y τὸ ὄν. Si desde el inicio del pensar occidental y, en realidad, también dentro de la filosofía, el olvido del ser se ha acrecentado de manera desmesurada, no nos debe sorprender el hecho de que una tentativa de pensar el inicio del pensar occidental deba ser desmesuradamente lenta. Para el pensar esencial, la prisa es el peor mal, pero es absolutamente necesario que nos apresuremos, lo que aquí significa que pensemos sin descanso y sin pérdida de tiempo lo por-pensar. La prisa del cuidado, empero, no conoce velocidades.

La prisa del pensar esencial se encuentra bajo la ley de la lentitud. La prisa lenta determina el acceso al inicio. La palabra inicial exige de nosotros el cuidado para que cada paso deje surgir de sí el siguiente.)

Repaso

1) Traducción e interpretación. El apremio por una comprensión más originaria a partir de la inquietud que se experimenta en lo mismo

La indicación que este curso intenta ofrecer sobre la palabra de Heráclito establece como fragmento inicia aquél que en la ordenación convencional recibió el fragmento 16. Éste reza:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;
"¿Quién puede mantenerse oculto frente a lo que nunca declina?"

Una observación preliminar sobre la tarea de la traducción debería señalar brevemente que en toda traducción tiene lugar una pérdida, pero también que sólo raras veces una traducción puede ser sustituida por otra "mejor". Esto puede suceder algunas veces después de una larga experiencia. Un caso tal es la traducción recientemente publicada de *Antígona* de Sófocles por Karl Reinhardt. La soberanía y belleza de esa traducción nos garantiza que algunos están en el camino correcto. Tomada aisladamente, es decir, sin la interpretación que le pertenece, cualquier traducción permanece expuesta a todos los equívocos posibles, pues toda traducción es ya en sí una interpretación. Trae tácitamente consigo todos los presupuestos, todas las perspectivas y horizontes de los que procede. La interpretación misma es, por otro lado, solamente el cumplimiento de la traducción aún silente, aún no entrada en la palabra acabadora. En su núcleo esencial interpretación y traducción son lo mismo. Las palabras y escritos de la propia lengua materna requieren de interpretación, y es menester por eso, con frecuencia y necesariamente, traducir la

propia lengua. Todo decir, discurso y respuesta son traducción. Lo esencial de la traducción no es el diálogo entre dos lenguas diferentes. Tenemos, por ejemplo, que traducir cada vez la *Crítica de la razón pura* de Kant, para comprenderla. Pero eso de ningún modo significa rebajar el elevado lenguaje de la obra a un lenguaje común, sino que quiere decir: *tra*-ducir el pensar de esa obra en un pensar y decir de la discusión. De ahí se origina la curiosa impresión de que algunas veces el intérprete comprende "realmente" "mejor" al pensador de lo que éste se comprendió a sí mismo. Dicha impresión es peligrosa para la vanidad vacía de las "mentes" inteligentes. Ella pretende que en este caso el propio Kant no sabía con exactitud lo que él quería en realidad, y que ahora el intérprete que le sigue lo sabe esto exactamente. Pero decir que un pensador puede ser comprendido "mejor" de lo que él mismo se comprendió no es atribuirle ninguna falta, sino, al contrario, una señal de su grandeza. Pues solamente el pensar originario salvaguarda aquel tesoro en sí, que permanece siempre impensable y que puede, cada vez, ser comprendido mejor, es decir, ser comprendido de manera diferente de su significado literal. En el ámbito del medio solamente se da, al contrario, lo inteligible, y nada de aquello que insta a un comprender y a un interpretar más originarios y que podría hacer surgir los tiempos obligados a conocer y traducir de nuevo todo lo que desde hace mucho se supone conocido.

(Por eso los pensadores –y solamente éstos– hacen la experiencia de que ellos mismos habrían de comprender mejor un día aquello que ya pensaron. Esto significa que, aunque pensaron siempre lo mismo, la construcción anterior puede desmoronarse de repente. Por tanto, esto mismo no es el vacío monótono de lo igual, que sólo permanece una apariencia de lo mismo. Al contrario, otros que nada saben de la inquietud de lo mismo, expresan su orgullo por el hecho de saber ya, en los primeros años de gimnasio, lo que habrían de pensar a los setenta años.)

Solamente lo pensado verdaderamente tiene la fortuna de ser comprendido siempre de nuevo y "mejor" de lo que se comprendía a sí mismo. No obstante, este comprender mejor nunca es mérito del intérprete, sino un obsequio de lo que se interpreta.

2) El "declinar" –pensado de modo griego– y la pregunta por la esencia de su palabra

Intentemos ahora, desde fuera y aún muy poco preparados, analizar toscamente primero la sentencia de Heráclito. El discurso habla de lo que "nunca declina" y, más adelante de τις, de "alguien", de una palabra que menciona, de una manera o de otra, al hombre, manteniéndose abierto si alude sólo a él o no. Más adelante se habla además de un "mantenerse oculto". La propia sentencia tiene la forma de una pregunta que parece traer consigo la respuesta.

El esclarecimiento de la sentencia debe intentar evidenciar primero y a partir del pensar de Heráclito lo que puede significar el habla de lo que "nunca declina". ¿Cómo hay que pensar aquí "declinar"? En cualquier caso, de modo "griego". δύνειν significa el declinar en el sentido de ingresar en un ocultamiento. "Declinación" debe ser asumida como el "ponerse" del sol que desaparece detrás de las montañas o se sumerge en el mar, de manera como Stefan George, por ejemplo, ha poetizado en su *Canción marina*:

Si en el horizonte, en el leve ocaso,
se sumerge la bola rojo fuego
en las dunas me recojo en descanso
a la espera de un huésped afectuoso.

Jean Paul escribió una vez: "Innumerables veces llegué a pensar que yo era un ángel y que tenía alas, y ningún peso específico; levantaría vuelo tan lejos que llegaría a ver el sol del crepúsculo arder en los confines de la tierra, y volaría con la tierra al mismo tiempo en que contrariaría el movimiento de su eje, permaneciendo en una dirección tal, que me permitiría mirar con los ojos afables y amplios el sol del crepúsculo durante un año entero... Pero, al fin, me sumergiría embebido de brillo, tal como una abeja repleta de miel que se posa en la grama, de dulce embriaguez".[21]

La visión del declinar del sol es, empero, para el presentar moderno, en tanto que éste sólo se sostiene en *lo* verdadero, lo que para él es válido como "lo verdadero", una visión no-verdadera y una mera ilusión óptica. "Desde Copérnico" –subrayándose el "desde" y no "a través de Copérnico"– el "mundo" aparece de manera diferente. Los oyentes acostumbrados a formarse opiniones apresuradas, los que tal vez no pasan de ser oyentes obedientes, encontrarán que en la clase anterior se ha mencionado a Copérnico, porque la semana pasada se conmemoró su centenario. Lamento que la lección no pueda estar tan "cerca de la vida". En el contexto en que se intenta esclarecer el μὴ δῦνόν ποτε de Heráclito, existen razones más importantes para pensar en "Copérnico", razones que quizás algunos puedan percibir a lo largo del semestre.

En las primeras anotaciones de Nietzsche, relativas al proyecto de su planeada obra principal, y a la que dio el título provisional de *Voluntad de poder*, se encuentran algunas observaciones acerca del

21. WW (E. Berend), sección 1, tomo V, p. 265.

plan de presentación del "Nihilismo europeo". La anotación, escrita en 1885/86, comienza así:

"El nihilismo se encuentra frente a la puerta: ¿De dónde viene ese huésped, el más extraño de todos?"[22]

En seguida Nietzsche esboza en estilo telegráfico las "consecuencias" del nihilismo que ya se han manifestado; la anotación 4 dice:

"Las consecuencias nihilistas de la actual ciencia de la naturaleza (además del hecho de que, muchas veces, sus tentativas escapan al más allá). A su ocupación *sigue* finalmente una autodisolución, un viraje contra sí, una anticientificidad. Desde Copérnico, el hombre rueda desde el centro hacia una X."

La última frase quiere decir que desde entonces el lugar del hombre es una X, esto es, algo aún indeterminado, y por eso requiere ser determinado. La metafísica nietzscheana de la *Voluntad de poder* debe realizar una nueva determinación del lugar del hombre. La tierra y el hombre de esta tierra deben ganar de nuevo el sentido perdido. El "sentido de la tierra" es el "super-hombre", es decir, el hombre capaz de sobrepasar al hombre tal como se dio hasta hoy, aquel que ha experimentado todo lo real y, por tanto, a sí mismo como una configuración de la voluntad de poder. Con este hombre, el más moderno de todos los hombres modernos, el hombre no sólo recae "en" un centro, sino que pasa a ser ahora radicalmente el propio centro. Unas

22. WW, tomo XV, p. 141 y s.

palabras de Nietzsche que datan del año 1888 muestran todo esto de modo conciso:

"Quiero reivindicar como propiedad y producto del hombre, como su más bella apología toda la belleza y sublimidad que hemos prestado a todas las cosas reales y construidas. El hombre como poeta, como pensador, como dios, como amor, como poder: su regia generosidad, aquella con la que ha obsequiado las cosas para *empobrecerse* y sentir*se* miserable. Éste fue hasta ahora su mayor altruismo: haber admirado y adorado sabiendo ocultar de sí mismo que fue quien creó lo que admiraba."[23]

Las palabras dicen claramente lo siguiente: todo lo que es, es como "producto" y, así, "propiedad" del hombre entendido como la configuración más elevada de la voluntad de poder. El hombre es aquello real, ante cuya mirada nada permanece oculto, ningún ente puede retraerse, porque él, y sólo él, imprime en todo ente el sello del "ser". En la anotación de Nietzsche mencionada arriba sobre el nihilismo de la ciencia moderna de la naturaleza, él la censura porque muchas veces intenta escapar todavía al "más allá", es decir, porque todavía habla implícitamente de una "providencia" y de un "plan divino del mundo". Al contrario, Nietzsche quiere el nihilismo incondicional que no enseña que todo sólo es una "nada", sino que el hombre es todo. El propio Nietzsche define su metafísica como el "nihilismo" "activo" y "clásico". Ve en él la consecuencia auténtica, esto es, positiva, del giro copernicano y también el futuro de Europa. Aquí no existe nada más, ante lo que

23. WW, tomo XV, p. 241, *W.z.M.*, entre 134 y 135.

el hombre pudiera permanecer aún oculto o no oculto, puesto que el hombre mismo se volvió juez del tribunal que decide sobre lo que aparece, sobre lo que como apareciente "es" y no es. Por eso, se dice muy poco cuando se observa que existe un abismo entre el acabamiento de la metafísica occidental en Nietzsche y la sentencia planteada por Heráclito en el inicio. Sin embargo, al decir eso podemos, por lo menos, vislumbrar que la interpretación de Heráclito está en juego cuando Nietzsche ve su metafísica preformada ya en el pensar de Heráclito.

Pero aquí debe hacerse otra observación para poder concluir esta inevitable y penosa habla-alrededor de las cosas. El intento arriesgado aquí de aclarar la palabra de Heráclito no pretende, de manera alguna, "renovar" ese pensar inicial ni presentarlo tampoco como "modelo". En el espacio histórico de los siglos de la modernidad, en el que se pone en juego no solamente el ente en el todo, sino también el ser, no existe un sólo instante libre para "reproducir" algo anterior, incluso, supuesto el caso de que algo así fuera posible. Dado que no existe más un tiempo para reproducciones, es necesario que nuestra existencia se haga sin modelos que permitan la imitación, la renovación o la sustitución. Esta renuncia a los modelos históricamente establecidos por las épocas, a los estilos, a las tendencias, situaciones e ideales, es la señal de la extrema indigencia en que nosotros, y también los que están por venir, tendremos que perseverar hasta que ella pueda expresar lo que oculta. Para que nosotros o los que están por venir podamos escuchar la sentencia por lo menos una vez, debemos aprender a hacer lentamente del escuchar la palabra pensante.

Si pensamos ahora el δύνειν, el declinar, de modo griego como ingresar en un ocultamiento, reconoceremos que existe una relación esencial entre δύνω y λάθω.

(La necesidad de una traducción también se determina de manera diferente según la "indigencia" que impera. Las "indigencias"

van desde el llano de las demandas apresuradas de una comprensión comercial, pasando por un conocimiento meramente cultural de los escritos en otra lengua, hasta las cumbres de los instantes en que los inicios de la historia llegan a hacer señales contrarias, y una conversación de lo alto a lo alto espera su acabamiento. En los abismos entre esas cumbres de la historia fracasa toda historiografía, es decir, toda transmisión erudita, comparativa de las épocas y de las culturas, que surge en el espacio indeterminado de un ideal cultural. Toda historiografía requiere apoyarse siempre en un modelo, en algún clásico, porque en su asunto de transmitir la oscilación historiográfica entre estilos, tendencias y situaciones, se ve necesariamente amenazada por lo mediato y relativo. Toda suposición de un clásico es ya en sí clasicismo. Éste es un retoño de la historiografía, esto es, de una referencia calculadora y, en el fondo, técnica, a la historia.

Pero al considerarse "clásica" la filosofía de los griegos conjuntamente con toda la antigüedad, es importante observar que los pensadores iniciales no pueden ser un modelo para nosotros, por la sencilla razón de que no podemos reflexionar más sobre reproducciones. Pues eso implicaría cerrar la mirada del pensar al hecho de que el templo de la tierra se derrumbó, de que los lugares sagrados fueron abandonados o están poblados ahora por una costumbre agotada e históricamente inesencial. La cuestión no es saber si el pueblo alemán permanece siendo o no *el* pueblo histórico de Occidente, sino si ahora, con dicho pueblo, todo hombre de la tierra es puesto en juego y, en realidad, puesto en juego por el propio hombre.)

Las palabras portadoras τὸ δῦνον y λάθοι se encuentran en la sentencia de Heráclito. Dado que en el modo griego de pensar, "declinar" significa ingresar en el ocultamiento, λάθω significa "me mantengo oculto", dado que se pregunta por un estar oculto con respecto a lo qué nunca ingresa al ocultamiento, es posible percibir, ya en una mi-

rada atenta, que en la sentencia predomina un único pensar dirigido en la perspectiva del ocultar y del no-ocultar. Pero, si se supone que aquí habla un pensador, entonces debemos, en una primera observación, tratar de escuchar la palabra en el ámbito del pensar esencial. Lo que parece una mera explicación gramatical de la palabra τὸ δῦνον puede ser entonces para nosotros de gran ayuda.

Aún hoy tenemos que trajinar con el enigmático destino occidental de determinar gramaticalmente -hace más de dos milenios- la relación con la palabra, de fundar la gramática en lo que usualmente se llama "lógica" y, en consecuencia, asumir la lógica como una -y no la- interpretación de la relación entre el pensar y el decir, como la interpretación propiamente metafísica de la esencia del pensar. Todo lo que puede ser dicho aún sobre la palabra en el seguimiento de la gramática y de la lógica, las explicaciones psicológicas, fisiológicas, estéticas o sociológicas, todo eso está adherido, de algún modo, a la estructura del lenguaje comprendida gramaticalmente. Además, si observamos que en el mundo moderno la palabra se volvió mero "lenguaje", esto es, que su "valor" reside en el constituir uno de los instrumentos de circulación, entonces no habría que sorprenderse de que toda meditación sobre la palabra siempre habrá de parecer una reflexión vacía sobre una serie de cosas denominadas "palabras", con las que se "ocupan" los llamados "eruditos". Las palabras son así una especie de cosa en uso, y lo mejor que se puede hacer es abandonarlas al azar de un uso desarticulado.

Si saliera a la luz una imagen indicadora de la moderna relación con la palabra, ella solamente se presentaría como abandono y agotamiento del lenguaje. En contra de ese abandono, pero aun también en su dependencia de él, surgen las tentativas realizadas por algunos escritores que practican casi un culto de la técnica de escribir, presentándose como "grabadores de sílabas". A pesar del cuidado meti-

culoso, el lenguaje tiene de todas maneras un carácter más técnico, o dicho en el lenguaje de Ernst Jünger, el "carácter del trabajo". En el "proceso" y en el "trabajo" por la objetivación aseguradora de todo, la palabra se vuelve un instrumento de caza y pesca. La maquinaria, la cámara fotográfica, la "palabra", el cartel, tienen todas esa misma función fundamental del aseguramiento de los objetos. La precisión técnica de la palabra es el otro lado de la moneda del abandono y agotamiento del lenguaje, en un medio de técnica y de circulación. Desde el punto de vista de la metafísica, ambas referencias se mantienen en el nivel de *aquella* referencia a lo real que desde Nietzsche se caracteriza como "voluntad de poder", y que experimenta lo real mismo como voluntad de poder.

Si pretendiéramos abandonarnos ahora a esa relación corriente con la palabra –la cual es, en realidad, una ausencia de relación– jamás podríamos pensar una sentencia de Heráclito. Por eso tenemos que aproximarnos a la palabra inicial a través de una especie de "reflexión". Esto no significa que los pensadores iniciales hayan elaborado "reflexiones" "sobre" la palabra. Solamente requerimos hacer un largo desvío para llegar a la palabra. Eso debido a que, por su ensamblaje fundamental, y no por su contenido, nuestra tan decantada "vivencia inmediata" es, propiamente, la construcción más abstracta y obtusa que la historia occidental ha conseguido madurar hasta ahora. Por tanto, debe ser suficiente observar que desde hace mucho no conocemos ningún otro camino a no ser el de la gramática para aprehender, aunque sólo exteriormente, la palabra.

La palabra δῦνον es un participio. Como tal pertenece tanto al significado sustantivado como al verbal. "Lo que declina" puede significar aquello que recae o no en la declinación. Pero también puede significar lo que declina en su declinar, o sea, lo que declina durante su crepúsculo, en el durar de su declinación. Permanece indeciso el

significado que debe orientar nuestro pensar de acuerdo con el sentido del pensador. Visto según la forma, puede pensarse el participio tanto nominal como verbalmente. Pero existe también la posibilidad de comprender el participio como siendo al mismo tiempo "nominal" y "verbal", donde, una vez más, el peso puede recaer sobre uno u otro. Todas estas posibilidades del comprender reposan sobre el así llamado participio y, en realidad, de acuerdo con una unidad que le es propia. En esta unidad oscila la riqueza de la palabra, que de ninguna manera se agota con el análisis gramatical. La palabra posee ya por eso otra riqueza, procedente de la unidad originaria del hablar y decir, que ahora se disuelve en una construcción aislada.

3) Explicación del τὸ δῦνον en las articulaciones morfológicas de la pregunta directriz del pensar metafísico (Aristóteles, Platón). Sobre el problema de la retrointerpretación: los pensadores iniciales y el comienzo ulterior de la metafísica

Preguntemos ahora por aquel pensador en cuya palabra se completó el pensar de los griegos, con el fin de vislumbrar el camino por el que podamos llegar al modo del pensar en que los pensadores griegos piensan las palabras participiales. Sin embargo, debemos tener cuidado de volver a emplear las palabras ulteriores de Aristóteles en el pensar de los pensadores iniciales. En la Metafísica Z 1, 1028 b3 Aristóteles dice:

καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν,...

Y también, por tanto, lo que siempre se buscó tanto desde antiguo, como también ahora y (sobre todo) en el futuro, aquello que en

cada ocasión no podemos penetrar es qué es el ente". τὶ τὸ ὄν; reza la pregunta que orienta el pensar de los pensadores. De nuevo lo por-pensar es nombrado con una palabra participial –τὸ ὄν, el ente.

Con dicha palabra pensamos inmediatamente en las cosas, en los seres vivos, en los hombres, en el firmamento y –para representarnos todo conforme a los griegos– también en los dioses. La pregunta "¿qué es el ente?" significa entonces primero: ¿qué son las cosas, qué son las plantas, los animales, los hombres, los dioses? Para encontrar la respuesta a cada una de estas preguntas, para saber qué es cada una de esas cosas, dirijámonos a lo nombrado con la intención de aprehender qué es en cada caso. Pero, de este modo, aunque pudiéramos buscar durante toda una eternidad, nunca encontraríamos aquello que la pregunta – ¿qué es el ente?– pregunta.

La pregunta "¿qué es el ente?" no exige ninguna información sobre este o aquel ente, sino sobre el ser. Como dice Aristóteles al comienzo de la Metafísica Γ 1, se trata de preguntar por el ὄν ᾗ ὄν, por el ente, pero, en realidad, con respecto a lo que *es* ente, es decir, con respecto al ser del ente. La perspectiva del preguntar es el τοῦτό ἐστιν: τὶς ἡ οὐσία –esto es aquello que en el ente constituye la entidad. Los sufijos –cia, –dad (justicia, libertad, velocidad) significan aquello que, como tal, corresponde a todo lo que es justo, libre, veloz. Todo aquello que corresponde a todos los árboles, en cuanto árboles, es su arboreidad. Por eso suele designarse esto como lo "universal" o lo "general". Pero la arboreidad no corresponde a los árboles singulares, porque lo "universal" siempre se presenta en la diferencia con los ejemplares particulares. Así, este general sólo es lo universal porque constituye la arboreidad de los árboles, su γένος, aquello de donde procede cada árbol *como* árbol, δένδρον ᾗ δένδρον. La οὐσία, la entidad, es τὸ γένος, la procedencia, el de dónde procede cada ente como ente. Dicho en síntesis: en la perspectiva del ser del ente τὸ

εἶναι, el ser, τὸ ὄν, el ente, no son pensados sustantivamente, sino verbalmente.

Para designar la entidad y el ser Aristóteles emplea una expresión, probablemente acuñada por él mismo: τὸ τὶ ἦν εἶναι, esto es, el ser en cuanto aquello que cada ente, en tanto es un ente, era ya. En la determinación de lo que es lo por-pensar para el pensar, Platón anticipó el pensar de Aristóteles, en cuya cercanía durante dos decenios éste escuchó y aprendió a pensar. Para designar lo que es lo por-pensar en el ente, Platón emplea un ensamble verbal característico de ese pueblo pensante que fue el griego. Lo que los pensadores piensan es τὸ ὄντως ὄν, "el ente en el modo del estar-siendo", el ente únicamente con respecto al ser. Esto es válido al mismo tiempo como "lo más ente" en el ente.

Para nuestros oídos sordos y obstruidos, las expresiones: ὂν ᾗ ὄν, οὐσία, τὸ τὶ ἦν εἶναι, ὄντως ὄν, no dicen nada. Los títulos son como cáscaras de palabras vacías. Esto no debe buscarse solamente en la incapacidad actual y en el desgano de pensar. En cuanto pensar griego, el pensar de Platón y, sobre todo, la filosofía de Aristóteles, permanecen velados en su inmediatez originaria. Eso sucede porque en el camino al pensar árabe-judaico, durante la Edad Media, y a través de la teología dogmática, la filosofía de Aristóteles recibió una configuración que solamente tenía en común con el Aristóteles griego las palabras y esto, en realidad, en su traducción a la lengua latina.

El hecho de que un pensador como Leibniz tampoco haya podido traspasar el muro que la teología medieval y su modo de comprensión de las doctrinas aristotélicas construyeron entre el pensador griego y la era posterior de Occidente, muestra cuán inamoviblemente está asentado este vertimiento con que la Edad Media tapó el pensar de Aristóteles. Incluso hoy la filología clásica de las últimas décadas, de la cual se espera al menos una intuición acerca de la esencia de los

griegos, interpreta la filosofía de Aristóteles con base en la teología de santo Tomás de Aquino. Es así como también hoy la mayoría es de la opinión de que, cuando se dice "Aristóteles" se menciona a Santo Tomás de Aquino, o de que, cuando se dice Santo Tomás de Aquino, aludimos ya con ello a Aristóteles y a un saber de su pensar.

Conforme a esa falta de pensamiento tan diseminada, un rector de esta Universidad ha propuesto hace algunos años, en una conversación, que se retirase el busto de Aristóteles colocado en el portal principal del predio de la Universidad, toda vez que hoy día nada tenemos que ver con la "Edad Media".

Pero tal vez sea bueno que Aristóteles permanezca tranquilamente donde está: el último pensador de los griegos está colocado al lado del primer poeta de los griegos y de Occidente. Los dos bustos están bien situados el uno al lado del otro. Y con frecuencia tengo la impresión de que quien está fuera de lugar somos nosotros, mientras que ambos dejan quemar al sol, sin problemas, sus cerebros inanimados de pensamiento.

El fragmento 16 de Heráclito, que intentamos pensar como la primera sentencia de este pensador, habla en forma de pregunta y dice:

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;
"¿Quién puede mantenerse oculto frente a lo que cada vez no declina?"

Con el fin de poder preguntar esta pregunta en el todo a partir de su medio, es necesario explicar antes las palabras que soportan la sentencia "en su contenido". ¿Qué significa el ensamblaje verbal τὸ μὴ δῦνόν ποτε, "lo que nunca declina?" ¿Cómo se debe pensar el participio τὸ δῦνον? Para responder de modo griego a dicha pregunta, hemos preguntado a Aristóteles, el último pensador de los griegos. El resultado fue el siguiente: desde Platón la pregunta que orienta

el pensar de los pensadores es τὶ τὸ ὄν, "¿qué es el ente?". De nuevo encontramos allí una designación participial de aquello que constituye el tema de los pensadores: τὸ ὄν, "el ente". Pero ellos lo piensan ᾗ ὄν, el ente con respecto a lo que es ente. Los pensadores alcanzan el ente en la mirada esencial con respecto al ser. De modo correspondiente, Aristóteles explica la pregunta mencionada, τὶ τὸ ὄν, circunscribiéndola a la pregunta τίς ἡ οὐσία, "¿cuál y qué es la entidad del ente?" ¿Qué constituye, visto desde el ente, lo general del ente, de modo que a esto general (κοινόν) está subordinado todo ente singular (ἕκαστον)? En lugar del nombre οὐσία (entidad) se presenta también a veces la palabra εἶναι, "ser", como el infinitivo *del* verbo cuyo participio "presente" es ὄν, el ente.

Si los pensadores piensan el ὄν con respecto al εἶναι, entonces comprenden "verbalmente" el participio. τὸ ὄν, pensado filosóficamente, mienta siempre el ente en su ser. Pero, ¿por qué los pensadores no utilizan simple, precisa y exclusivamente el infinitivo εἶναι (ser) para decir con claridad lo que piensan? ¿Para qué entonces la ambigüedad del participio ὄν, ente, que puede ser comprendido tanto nominal como verbalmente? Parece confirmarse la sospecha corriente, así mismo en relación con los pensadores griegos, de que los filósofos se expresan intencionalmente de manera "complicada" y "confusa".

No podemos negar, pues, que en la concepción de la pregunta de todo preguntar se emplea el participio. Aristóteles dice: τὶ τὸ ὄν, y no τὶ τὸ εἶναι. Por tanto, debemos reconsiderar nuestra extraña exigencia de expresiones unívocas y sin ambigüedades. Al contrario, en nuestro entendimiento, quizás demasiado estrecho, "nosotros" debemos pensar, al menos una vez, si pensadores del rango de Platón y Aristóteles deben tener razones para valerse de la ambigüedad del participio τὸ ὄν. Quien intente pensar en su sentido tal vez deba pensar el

participio tanto verbal como nominalmente, de tal modo, en realidad, que los significados nominal y verbal sean pensados en una referencia determinada expresamente para ellos. Así es, efectivamente.

Desde Platón y Aristóteles, a pesar de todas las diferencias en la forma de plantearse posteriormente la pregunta de los pensadores, la pregunta directriz de todos los pensadores se presenta en la misma vía, en la que aún hoy nos encontramos. La pregunta reza: ¿Qué es el ente? Esta pregunta se desdobla más claramente en la pregunta: ¿Qué es el ser *del* ente? Aquí se pregunta a partir del ente en dirección al ser y del ser en dirección al ente y, en realidad, con la única intención de determinar con ello el propio ente, a saber, el ente en su ser. Puesto que aquí es pensado el ente con respecto al ser, el participio τὸ ὄν, que expresa el carácter nominal *y* el verbal, es la única designación adecuada de lo que piensan los pensadores.

τὸ ὄν en el significado nominal, según el cual el ente es mentado en el todo y, en realidad, en el todo, se puede transcribir de una manera más clara por medio del plural τὰ ὄντα; el significado verbal por medio de τὸ εἶναι. La pregunta directriz τὶ τὸ ὄν; mienta, según el desdoblamiento de ese significado recíproco: τὶ τὸ εἶναι τῶν ὄντων;

Asumido rigurosamente en el sentido de los pensadores, es posible entender verbalmente el participio ὄν de manera condicionada. En realidad, la filosofía o, como podemos decir (también ahora), la metafísica, piensa siempre el ser, pero exclusivamente el ser del ente, es decir, ella piensa propiamente el ente y, en verdad, con respecto al ser. Al contrario, el modo de hablar corriente y descuidado que muchas veces contamina hasta los mismos pensadores, habla ahora del "ente", cuando se refiere al ser del ente, pero también del ser, cuando el ente es representado en la perspectiva del ser. Se habla de modo aun más descuidado e indeterminado de la "pregunta por el ser", diciendo que esa pregunta es el cuestionamiento del ser, aunque baste

una pequeña reflexión para percibir que está en cuestión el ente y aquello que el ente es. En las múltiples referencias de la "pregunta por el ser", lo que se pregunta inmediata y ciegamente es siempre el ente y, por eso, cuando de repente se pregunta por el ser y su verdad en forma completamente diversa, el oído no logra darle acogida, porque ese oído sólo escucha lo que habla por sí mismo.

Aristóteles nos da de hecho una aclaración sobre cómo se debe entender el participio ὄν y cómo debe sonar la pregunta directriz de los pensadores, la pregunta τὶ τὸ ὄν. Pero permanece incierto si las doctrinas de Aristóteles, a pesar de ser puramente griegas, deben transferirse a los pensadores iniciales. Es lo que ocurre continuamente. Aristóteles es incluso el instaurador de ese procedimiento de buscar en los pensadores "pre-platónicos" el modo metafísico de pensar, iniciado por él y por Platón. En sus tratados, Aristóteles suele introducir, a través de una presentación crítica, las doctrinas de los pensadores que lo precedieron, las cuales él contrapone a sus propias doctrinas, pero que primero traduce también ya a partir de su propio horizonte de cuestionamiento.

El modo como Aristóteles y ya Platón se colocan frente a los pensadores anteriores a su época constituye hasta hoy el modelo según el cual se indica la configuración general del pensar anterior. Se compara y se compara a partir del punto de vista de los pensadores posteriores. Con ello, los pensadores anteriores aparecen inequívocamente como los que "aún no" sabían lo que Platón y Aristóteles pensarían más tarde. Eso acontece de hecho. Pero permanece la pregunta de si los pensadores posteriores son precisamente los "progresistas", por haber pensado lo que los pensadores iniciales "aún no" sabían. Ellos son quizás progresistas, pero permanece la pregunta de si ese progreso [*Fort-schritt*] no es, propiamente, una transgresión [*Weg-schritt*] de lo inicial. De Heráclito a Aristóteles el pensar "evolucionó", sin duda.

Pero permanece la pregunta de si la "evolución", sólo porque ahí algo evoluciona, es lo verdadero y garantiza lo verdadero. Esta es la misma pregunta que debemos dirigir a la ciencia moderna, cuando allí los "investigadores" con frecuencia se vanaglorian por "haber dado un nuevo impulso a la investigación". ¿"Impulso" hacia dónde? ¿Hacia la destrucción de las ciudades del Rin y del Ruhr? ¿Qué tiene que ver eso con el mero "dar impulso"? ¿Tiene sentido preguntar, sobre todo cuando ya se olvidó, cuál es la dirección dada por el impulso y quién es propiamente el que da y mueve ese impulso? Dar impulso a la investigación, ¿y con qué derecho hacia delante? ¿Qué es aquí ese hacia adelante y hacia atrás? En cualquier caso, no debemos tomar ese impulso hacia adelante y el hacia adelante impulsado por la investigación moderna como un esquema para construir "historiográficamente" el llamado desarrollo desde Heráclito hasta Aristóteles. Para nosotros permanece ahora y aquí precisamente la pregunta, si los pensadores iniciales, los que "aún no" pensaban como Platón y Aristóteles, deben continuar siendo considerados como los "aún no" de una secuencia, como los que están "atrasados" con respecto al pensar venidero, o si ellos anticiparon ya a todos los pensadores posteriores, justamente porque "aún no pensaban" como Platón y Aristóteles. Y, además, los anticipaban de manera tan esencial que hasta hoy los pensadores posteriores no sólo no lograron apreciar ese salto anticipador, sino que ni siquiera pudieron repararlo y experimentarlo *como* salto anticipador. La pregunta aquí planteada sobre la relación entre los pensadores iniciales y el posterior comienzo de la "metafísica" no es, para nosotros, ninguna pregunta historiográfica, en el sentido de buscar establecer comparaciones entre posiciones pasadas del pensar. Si los pensadores iniciales anticiparon ya todo el pensar posterior, incluso el pensar de hoy, entonces lo que sale a la luz en su pensar es aquello que se halla ante nosotros y nos corresponde como el envío destinal –como la historia.

Con ocasión de esta reflexión cabe observar que la representación usual del tiempo como secuencia de un antes y un después no es suficiente para pensar adecuadamente el modo de ser de la historia. En cuanto se representa historiográficamente y se ordena cronológicamente la historia, en el horizonte de la observación de la historia sólo se considera la representación más exterior del tiempo mediante su representación cronológica. De acuerdo con eso vemos lo inicial como lo anterior, y éste como el pasado. El pasado está atrás. Para encontrar lo inicial, tenemos que contar siempre regresivamente. Pero, si contamos de forma meramente regresiva, historiográfica y comparativa, nunca podremos encontrar el inicio del pensar occidental. Recién encontraremos el inicio cuando pensemos de manera anticipada experimentando históricamente.

4) El carácter léxico del ὄν.
El primado del significado verbal frente al nominal (participial)

Si reflexionamos sobre esto, pierde todo peso la información que hemos obtenido de Aristóteles sobre el significado del participio. Se torna cuestionable que el δῦνον de Heráclito deba ser aprehendido sin mayores consideraciones en el sentido del ὄν de Aristóteles. Podríamos dejar de lado fácilmente esa duda diciendo que el δῦνον es algo singularizado en comparación con el ὄν, o sea que lo que no declina u, oportunamente, lo que declina es solo un tipo de ente. Así como lo que surge, y como cualquier proceso, el δῦνον recae "bajo" el concepto general del ὄν. Si lo que nunca declina "es" algo, y si el declinar "sucede", entonces aquí está presente un ente y un ser.

Lo que es válido, por tanto, para el ὄν, como lo más universal, es válido también para el δῦνον. Según esta reflexión parece justificarse

la posibilidad, y tal vez incluso la necesidad, de interpretar el δῦνον de Heráclito en el sentido de la comprensión aristotélica del ὄν.

Pero es justamente esto lo que aún no se ha decidido y cuestionado. Es decir, no se ha preguntado si el δῦνον y, más propiamente, el μὴ δῦνόν ποτε es solamente una aparición singularizada y un caso existente del ὄν, del ente, o si la relación entre el μὴ δῦνόν ποτε y el ὄν debe ser pensada de modo diferente, para el cual no se puede encontrar ningún esquema en los modos corrientes de pensar.

En las clases anteriores nos decidimos, casi con un golpe de violencia, por la comprensión "verbal" del δῦνον y, así, por escuchar la sentencia de tal forma que la palabra del nunca declinar pueda ser aprehendida en su resonancia. El énfasis en el significado verbal tiene primero sólo el sentido de permitir la mirada pensante con respecto al cual se mueve en general el pensar de los pensadores, cuando éstos nombran el ente. En este caso, el "nunca declinar" sería un proceso y, como tal, algo que *es*, y que, en consecuencia, siempre recae bajo el ser. Si los pensadores piensan el ser del ente y si, como pensador, Heráclito piensa el nunca declinar, entonces es menester aclarar la relación entre ser y nunca declinar.

Sin embargo, la pregunta que permanece se plantea de la siguiente forma: ¿Es el nunca declinar sólo un modo de ser entre otros, o la esencia oculta de lo que es llamado "ser" reposa quizás en el nunca declinar? En el caso de ser válido esto segundo, ¿hacia dónde conduce la sentencia de Heráclito cuando pregunta cómo alguien puede mantenerse oculto frente al nunca declinar? ¿No es esta sentencia un llamado que se nos ha hecho a lo largo de dos milenios y medio? ¿Quién más podría ser incitado a no ser nosotros, quienes nos sentamos aquí y quizás opinamos aún que la lección sobre Heráclito pone en escena una huida a la "historia del espíritu" y a los anticuarios del pensar? Podemos, sin duda alguna, hacer uso de la sentencia en el intento de

un mero conocimiento historiográfico y caracterizarla historiográficamente como visión antigua de una filosofía del pasado. Podemos hacer eso. Con ello la sentencia no sufrirá ningún daño. Sin embargo, la pregunta es si no somos nosotros quienes sufrimos un daño. La sentencia no nos requiere. Pero la pregunta es si algún día no requériremos la sentencia, ya que en ésta se dice, de manera velada, algo del ser. En este caso es bueno que nosotros logremos claridad sobre cómo nosotros mismos, quienes nos sentamos aquí y nos levantamos, escuchamos y hablamos, nos comportamos frente al "ser". Pensamos al menos una vez en qué términos estamos con la palabra más frecuente y fugaz, en la que se expresa el ser, con la palabra inaparente "es".

Decimos constantemente "es", aun cuando no lo pronunciamos de modo expreso. Lo pensamos en cada forma de cada verbo, en cada nominación, llamado y orden, en cada solicitud y saludo. Lo pensamos sin cesar y lo entendemos por todas partes y, sin embargo, no lo comprendemos y nunca reflexionamos sobre él. Lo pensamos implícitamente en cada reflexión silenciosa, en cada opinión impensada. Lo pensamos de igual modo cuando creemos que simplemente "sentimos" y "vivenciamos" algo. La palabra de todas las palabras, el éter del lenguaje, la palabra que cada uno nombra, la palabra en que se mantiene todo decir y todo silencio, ha permanecido para nosotros, hasta hoy, la más indiferente de todas las indiferencias. Es extraño, empero, que por más fugaz que sea el modo en que el hombre se relaciona con esa palabra, él no sólo la nombra en sus palabras presurosas y ruidosas, sino que nunca deja de pronunciarla.

Según la determinación occidental de su esencia, el hombre es aquel ente que se distingue por λόγον ἔχον, por el "habla", es decir, por "tener la palabra". El hombre tiene la palabra en el sentido de que ésta está en el hombres y, hasta donde sabemos, solamente en el hombre ella lo interpela en todo su conducirse, para responder a ese llamado en el de-

cir, de modo que todo lo que se manifiesta aparece también, al mismo tiempo, como palabra, aunque ésta no siempre sea pronunciada. Este acaecer-apropiador en que todo lo que se manifiesta proviene ya de la palabra es, por sí mismo, el fundamento para que a los hombres concierna a veces también lo in-decible. Lo in-decible no podría aparecer si no todo lo que aparece se mantuviera originariamente entretejido en la esfera del decir y de la palabra. Cada pintura, cada templo, cada sonido de la flauta permanecería una nada, si no tuviera que abrigarse en la esfera de la palabra. En una meditación que, en lugar de "sentido profundo" y de "erudición", exige solamente el coraje de lo simple, lo que se muestra es esto: que el hombre, aquel que en su esencia "tiene la palabra", "ha" perdido justamente la palabra de todas las palabras. Y la perdió porque dice sin pensar la palabra "ser" como lo más vacío de todos los vacíos y, sin embargo, nunca la arroja completamente afuera, porque para hacerlo tendría que perder su propia esencia.

Supongamos el instante en que al hombre se le sustrae toda posibilidad de decir y comprender la palabra "es". Intentemos durante algunos minutos figurarnos lo que sería del hombre. Ninguna catástrofe en el planeta sería comparable a ese acontecimiento, el más inaparente de todos, es decir, la súbita privación de la relación que el hombre tiene con el "es". Pero esta catástrofe hace mucho tiempo está ahí, sin que nadie se haya dado cuenta de su esencia. El hombre histórico es aquel que ha olvidado el "es" y el "ser", en tanto deja de pensar lo nombrado en esa palabra. La indiferencia frente al "ser" se extiende por el planeta. El hombre se deja arrastrar por la marea del olvido del ser. Sin embargo, en verdad no se trata de una sumersión en dicha marea. Pues para ello tendría que ser experimentado el propio olvido del ser. Lo que es olvidado es justamente el olvido del ser, lo que sin duda corresponde a la esencia del olvido que arrastra todo lo que en la resaca viene a su encuentro.

Pero, ¿qué dicen los pensadores de la metafísica, considerados por Platón y desde Platón los "vigías" del ser del ente? ¿Qué dice el último pensador de la historia de la metafísica? Nietzsche dice: el "ser" es el último humo de una realidad evaporada. ¿No es puesto aquí el olvido del ser en su propio derecho por la metafísica misma? ¿Será entonces que vale la pena recordar algo que no pasa de ser un mero vapor? Basta que el hombre "viva" y actúe "próximo a la realidad". ¿Para qué requiere él el ser, cuando el ente y la realidad desde hace mucho le son suficientes para, como se dice, "llenar" la "vida"? Pues, de lo contrario, sería necesario admitir un vacío. Con la metafísica de Nietzsche, ese "ser" desvalorizado en simple "valor" es un valor menor que el "devenir", esto es, que la voluntad de poder. Dado que en la metafísica de Nietzsche el ser del ente, que permanece lo por-pensar para toda metafísica, se evapora en un último humo, la metafísica de Nietzsche, constituye el fin de toda la metafísica. Pues en este estado final tiene lugar una decisión sobre el ser contra la cual no pueden hacer nada ni la chapucería de las hasta ahora posiciones fundamentales metafísica ni la huida a un cristianismo recalentado.

¿Qué obstinación metafísica hace que su inesencia persista, empero, en el propio olvido del ser si, como parece, ni dos guerras mundiales fueron capaces de arrancar al hombre histórico de la ocupación ciega con el ente, de ahuyentarlo del pavor frente al olvido del ser y de colocarlo ante el ser en sí mismo?

Pero supongamos que habría la posibilidad de colocarnos ante el ser de un modo menos doloroso; supongamos que de golpe se sustrae al hombre moderno del cine, del radio, del periódico, del teatro, de los conciertos, de las peleas de boxeo, de los "viajes"; supongamos que él tuviese que relacionarse solamente con las cosas simples, entonces él preferiría "morir" que recordar el "ser".

Si tenemos tan poca confianza en el ser y casi no somos capaces de pensar el ser, ¿cómo esperar que pudiéramos pensar, en el medio de la noche, aquello que ya fue pensado anticipadamente en el inicio de nuestra historia oculta? Parece que aquí recibimos la ayuda del cuidado con el que seguimos pensando la palabra inicial. A ese cuidado pertenece también el hecho de que debemos atender las posibilidades de una traducción adecuada. Entre tanto resultó que los pensadores, cuando piensan esencialmente las palabras participiales, piensan fundamentalmente su significado verbal. De este modo, y quizás en forma un poco exagerada, traducimos ahora: "lo que cada vez no declina". Este "cada vez no" puede ser resumido en un "nunca", en lo que "nunca declina".

§ 4. Las palabras fundamentales del pensar inicial (φύσις, ζωή). *Su relación con el pensar metafísico y el pensar del ser*

a) La indigencia característica del decir que piensa inicialmente en el ensamblamiento τὸ μὴ δῦνόν ποτε y su transformación en "el surgir incesante" (φύειν). Sobre la palabra φύσις en el pensar inicial y el concepto de "naturaleza". Referencia al fragmento 123

Hasta ahora la caracterización más detallada del contenido de la primera parte de la sentencia de Heráclito τὸ μὴ δῦνόν ποτε sólo determina más de cerca su carácter verbal. No pensamos más ahora, cuando hablamos de "lo que declina", en aquello que abriga en la declinación o que permanece en el retraimiento, sino en el propio declinar. Éste es pensado, empero, en el sentido griego que acabamos de explicitar, esto es, el declinar en cuanto ingresar en un ocultamiento. Pero ahora en la sentencia de ninguna manera se habla de

declinar. Más bien, en forma propiamente acentuada, la sentencia dice τὸ μὴ δῦνόν ποτε, "aquello que cada vez no declina". El μὴ es una partícula de negación. Ella niega de otro modo que el οὐ, que solamente constata un no-ser. Al contrario, el μὴ niega en el sentido de que, quien experimenta la negación, quiere apartarse expresamente de ella, es decir, justamente de lo negado. Por eso, traducimos el μή por "ya no". Lo nombrado es experimentado como lo que por ningún precio, por todo en el mundo, no es un declinar y no se resuelve en éste. Con ello, de ninguna manera se ha decidido ya si lo nombrado permanece determinado en su esencia, a saber, si "lo que cada vez no declina", debe permanecer determinado por un declinar. Pues solamente cuando aparece una huella y una señal del declinar, sólo entonces el μή –el "ya no" de la exclusión– tiene un sentido y un soporte. El μή dice entonces que en lo nombrado actúa y esencia, en realidad, un declinar que no es triunfante en esto que esencia, y eso no solamente en un determinado momento sino esencialmente, y por esa razón "nunca" predomina. Por eso en la sentencia el μή es determinado aún más de cerca por el ποτέ, "ya no... cada vez", "nunca". Pero no se dice, algo que sería completamente posible, en el ensamblamiento usual, τὸ μὴ ποτὲ δῦνον, sino τὸ μὴ δῦνόν ποτε, en el que se toma lo negado (δῦνόν) entre las palabras de la negación. Justo a causa de ese ensamble gramatical (el δῦνόν entre el μή y el ποτέ) el sentido verbal-temporal del δῦνόν se torna plástico y la esencia del acaecer-apropiador de lo nombrado es traída al aparecer a través de ese modo simple y articulador del nombrar. En caso de tener ojos para ver y oídos para escuchar, podemos percibir ya aquí, en la primera palabra de Heráclito, una resonancia de lo pensado y dicho, escuchado y experimentado en el pensar. Pero presentimos también algo del rigor propio del cuidado, y eso significa: de la indigencia característica del decir pensante.

Ahora podemos, sin duda, como ya sucedió también de modo precario, dar un pulimiento al ensamblamiento de las palabras de la traducción "lo que cada vez no declina" y decir en su lugar: "lo que nunca declina". Esta traducción casi obliga a transformar una vez más la palabra y decir: "el surgir constante, es decir, incesante". Pues aquello que nunca declina debe ser un surgir incesante. Por medio de esta alteración de las palabras se elimina de la sentencia de Heráclito su incómoda "negación". Escuchamos ahora una palabra "positiva", que tiene prelación frente a todo lo "negativo". La palabra que se ha tornado positiva nos facilita también la comprensión, ya que, por primera vez, nos abre los ojos para lo que aquí se nombra, en el supuesto caso naturalmente de que seamos cuidadosos y estemos preparados para aprender a mirar de modo griego. Esta es la precondición mínima para que se cumpla cualquier intento de pensar en el inicio del pensar occidental.

Si, en lugar de la palabra negativa "lo que cada vez no declina" y de su giro "lo que nunca declina", utilizamos el giro afirmativo "el surgir incesante", hacemos uso de un modo de decir también posible en la lengua de Heráclito. En griego "el surgir incesante" es τὸ ἀεὶ φύον. Pero, en lugar de τὸ φύον también se podría decir ἡ φύσις,[24] lo que literalmente significa: surgir en el sentido de provenir de lo que se halla encubierto, velado y encapsulado. (φύσις es la palabra fundamental en el decir de los pensadores iniciales). Dicho "surgir" se torna inmediatamente intuible cuando pensamos en el surgir de la semilla hundida dentro de la tierra, en el brotar del retoño, en el surgir de la flor. La visión del despuntar del sol también pertenece a la esencia del surgir. Otro surgir es el modo como el hombre, concentrado en la mirada,

24. Cfr. fragmento 123.

surge para sí mismo, como en el habla del mundo surge para el hombre y se descubre con ello él mismo, como el ánimo se despliega en los gestos, como su esencia persigue el desvelamiento en el juego, como su esencia se manifiesta en la simple existencia. En todas partes –para guardar silencio sobre el gesto de los dioses– se da un cambiante hacerse presente de todas las "esencias", y en todo eso el aparecer en el sentido del mostrarse a partir de y dentro de sí mismo. Eso es φύσις. Por eso es un equívoco fundamental opinar que lo nombrado en esta palabra fundamental φύσις, en el decir de los pensadores iniciales, tendría que ser efectuado en primer lugar en la perspectiva del surgimiento de la semilla, del surgimiento de las hojas, del despuntar del sol, y que así se extiende luego, de manera correspondiente, a todos los llamados procesos de la naturaleza y, finalmente, transferido a hombres y dioses. Y eso de tal manera que, en la perspectiva de la φύσις, "dioses y hombres" podrían ser representados, de cierta manera, "natura"lísticamente. Como si lo que llamamos "naturaleza" no tuviera que mantener su determinación porque no somos ya capaces de comprender la φύσις. La φύσις, el puro surgir, no es sólo una abstracción del ámbito restringido que denominamos naturaleza, y tampoco un rasgo esencial transferido posteriormente a hombres y dioses. La φύσις dice, al contrario, aquello en medio de lo cual con antelación tierra y dioses, mar y montañas, árbol y animal, hombre y dioses surgen y se muestran como lo que surge, de tal manera que ellos son llamados "entes" en esa dimensión. Lo que para nosotros aparece como procesos de la naturaleza, para los griegos sólo se torna visible a la luz de la φύσις.

Al contrario, la moderna ciencia de la naturaleza experimenta, por ejemplo, el surgir de una semilla como un proceso químico insertado en el conjunto de las fuerzas y de las unidades integrantes de una causalidad recíproca, mecánicamente entendida, entre la cosa que germina, las propiedades del suelo y la irradiación del calor. La re-

presentación moderna sólo consigue ver en este caso una conexión mecánica de causa y efecto entre procesos químicos, que tiene por consecuencia resultados determinados. Las modernas ciencias de la naturaleza, la química no menos que la física, la biología no menos que la física y la química, en cuanto existen, son y permanecerán "mecánicas". Así mismo la "dinámica" es mecánica de las "fuerzas". Pues, de lo contrario, ¿cómo podría la ciencia moderna "constatarse", como acostumbra a decirse, en la "técnica"? La efectividad y aplicabilidad técnica de la ciencia moderna de la naturaleza no es, empero, una prueba ulterior de la "verdad" de la ciencia. La tecnología práctica de la moderna ciencia de la naturaleza sólo es posible porque en la esencia metafísica, preparada por ella misma, la ciencia moderna como un todo no es más que una "aplicación" de la técnica, entendiéndose por técnica justamente aquello que hacen los ingenieros. Las célebres palabras de Goethe que dicen que sólo lo fructífero es verdadero, son ya nihilismo. Algún día, cuando haya transcurrido el tiempo en que trajinemos con obras de arte y poesía sólo para instruirnos históricamente y adquirir cultura, tendremos que mirar y escuchar con mayor cuidado nuestros llamados clásicos. En esencia, la concepción de la naturaleza de Goethe no es diferente de la de Newton. Ambas reposan en la metafísica moderna, específicamente en la de Leibniz, la cual permanece para nosotros, los de hoy, presente todavía en cada objeto y en cada proceder. Para la *determinación* objetiva y la moderna explicación del proceso de germinación, ese tipo de representación que aún ve cómo surge y aparece surgiendo algo velado, está completamente desprovisto de un contenido. Eso para ella no pasa de ser una representación anticuada y semipoética. Tanto el químico agrícola como el físico moderno no pueden hacer nada con la φύσις. También sería completamente inútil intentar convencerlos de que con la experiencia griega de la φύσις "podrían dar inicio a alguna cosa". La

esencia griega de la φύσις, no es, en forma alguna, la generalización aceptada de la experiencia, hoy considerada ingenua, del surgir de las semillas y del despuntar del sol. Antes bien, la experiencia originaria del surgir y del proceder a partir de lo que se oculta y encubre constituye la relación con la "luz", en cuya claridad son constatadas la cosa que germina y la cosa que retoña en su surgir, viéndose así el modo en que la germinación "es" en la semilla, el retoño "es" en el florecer.

b) Las palabras fundamentales φύσις y ζωή adquiridas en la transformación. Sobre el significado fundamental de ζῆν y ζωή en el pensar inicial como superación del concepto de vida en la tradición metafísica. Referencia al fragmento 30

Si la expresión τὸ μὴ δῦνόν ποτε dice "lo que nunca declina" en el sentido de lo que siempre surge, y si φύσις, φύειν, φύον son los términos griegos para decir "surgir", entonces Heráclito podría haber dicho muy bien τὸ ἀεὶ φύον o, incluso, en una contracción, la palabra τὸ ἀείφυον. Pero esta palabra no se encuentra en la sentencia ni en ningún otro fragmento de Heráclito. Para decir eso Heráclito emplea la palabra ἀείζωον,[25] esto es, lo que siempre vive. En lugar de φύον se encuentra ζῷον, el participio del verbo ζῆν. Acostumbramos a traducir esa palabra simplemente por "vivir", pues creemos saber lo que eso es, ya que nosotros mismos "vivimos" y, según el principio fundamental de la metafísica moderna, creamos la representación del ente (por tanto el ser) a partir de la experiencia del propio yo.[26] Así

---

25. Cfr. fragmento 30.
26. Cfr. Leibniz, *Monadología*, § 30.

para Nietzsche también es válida, completamente en el sentido de su época, "la vida", como lo más conocido, lo evidente sin más. Puesto que todo se conoce a partir de la "vida", todos los objetos constituyen objetos "vivenciados", y la referencia al mundo es, por ello, el vivenciar. Todo proviene de la "vivencia". *Vivencia y poesía* es el título de un famoso libro de Dilthey. Dado que Nietzsche también piensa a partir de la vivencia, no vacila en interpretar la palabra fundamental de todo pensar, la palabra "ser", como "vida". En una anotación de 1885/1886, Nietzsche escribe:[27]

"El 'ser'... ¡No tenemos ninguna otra representación de él que '*el vivir*'! ¿Cómo puede 'ser', por tanto, algo muerto?"

"Nosotros", esto es, en el tiempo de Nietzsche, incluso, desde hace mucho tiempo representamos "ser" como "vivir". Nietzsche interpreta el "vivir" como "voluntad de poder". En la segunda parte de *Así hablaba Zaratustra* (1883), en el capítulo "De la autosuperación", expresa por primera vez en su obra la conexión entre "vida" y "voluntad de poder":

"Aquel que pone en circulación la formula 'voluntad de existir' no alcanzó por cierto la verdad ¡No hay esta voluntad!

Pues lo que no es no puede querer; y lo que es en la existencia, ¿cómo podría querer existir?

Sólo allí donde hay vida, existe también la voluntad: Pero no voluntad de vivir, sino— así te lo enseño ¡la voluntad de poder!

Hay muchas cosas que el viviente aprecia más alto que la propia vida; sin embargo, a partir de este mismo aprecio, ¡lo que habla es la voluntad de poder!"[28]

---

27. WW, tomo XVI, p. 77, *W. z. M.*, aforismo 582.

28. WW, tomo VI, p. 168.

En el mismo capítulo, las palabras que preceden son:

"Donde encontré lo viviente, allí encontré voluntad de poder; y aún en la voluntad de servir encontré voluntad de ser señor."[29]

En todos los pasajes se concluye: lo que no tiene el carácter de la voluntad de poder, no es "ser" y, en la medida en que no es pensado como voluntad de poder no pasa de simple vapor. En realidad, este vapor es también necesario para la "vida". Según Nietzsche, eso que es tan necesario para que el hombre consiga "vivir", o sea, para poder subsistir como voluntad de poder es incluso lo "verdadero". Pero podemos ver también que la invocación de lo viviente y de la "vida" siempre trae ya consigo una interpretación de su esencia. Nietzsche sólo encuentra lo "viviente" allí donde encuentra voluntad de poder. Dicho de manera aun más indeterminada: sólo se encuentra lo "viviente" allí donde lo que se encuentra ya corresponde a la representación implícita de lo que es "vida". Aun sin una determinación expresa de la esencia de la vida siempre creemos que podemos reconocer inmediatamente como tal lo "viviente". Distinguimos lo viviente de lo que está muerto. Pero lo muerto no es para nosotros lo mismo que lo sin vida, como una piedra, por ejemplo, que no tiene ninguna vida y por eso tampoco puede morir o estar muerta. Distinguimos vida y muerte y, sin embargo, no sabemos lo que es la vida y lo que es la muerte. Pertenece también a ese mismo peso del olvido del ser el hecho de poseer solamente representaciones indeterminadas, vagas e imprecisas de la "vida" y de la "muerte", en el momento en que "vida y muerte" no podrían ser indiferentes, ya que todos los pueblos del planeta están amenazados

29. *Op. cit.*, p. 167.

de "vida" y "muerte". Con base en la "moderna ciencia de la naturaleza" no se puede experimentar lo que significa "vida" en el sentido de las palabras griegas ζῆν y φύσις, ya mencionadas. Así mismo, si la biología moderna estuviera construida sobre una clara y fundada experiencia de la esencia de la vida, lo que en realidad no ocurre, la experiencia de la esencia de la vida que le sirve de base nunca se podría alcanzar o fundamentar "biológicamente". Toda "biología" es, como cualquier ciencia, siempre sólo el suplemento de la determinación de aquello que, en su esencia, únicamente puede ser conocido por una experiencia radicalmente pensante. Jamás podremos experimentar lo que es el arte o la poesía a través de la teoría del arte o de la historia de la literatura. Pues en la pretensión de hablar sobre obras de arte y poemas, ellas deben saber de antemano lo que es arte y lo que es poesía. Y si no lo saben, no saben lo que hacen. Por eso ellas siempre se "ocupan con...". Sin embargo, por estar enredados en el desorden caótico de las representaciones modernas de la "vida", es mucho más difícil para nosotros abandonar nuestra propia opinión y pensar realmente lo inicial del pensar inicial como "iniciadores", es decir, de modo simple.

¿Qué significa la palabra griega ζῆν? ¿Cómo debemos comprender nuestra palabra "vida" si la tomamos como traducción fiel de la palabra griega ζῆν? La raíz de ζῆν, ζάω, es ζα. No podemos, en absoluto, extraer la "esencia de la vida" de la "composición" de la consonante ζ y de la vocal α. Pero tampoco podemos comprender ese fonema si la palabra cuyo significado se arraiga en dicha raíz no nos hace decir alguna cosa. En lugar de reflexionar sobre esas palabras que resultan directamente de tales raíces, tal vez sea más constructivo considerar, con antelación, algunas construcciones de aquellas palabras en que la propia raíz se muestra integralmente.

En este caso, y como camino para el esclarecimiento de la palabra ζάω, ζῆν, pensemos las palabras ζάθεος, ζαμενής. Los poetas

Homero y Píndaro emplearon esas palabras. La filología "aclara" que ζα significaría aquí un "refuerzo". ζάθεος querría decir entonces "muy divino", "muy sagrado" y, de modo correspondiente, la palabra ζαμενής significaría "muy poderoso", "muy fuerte", pues μένος significa la fuerza, la violencia. Esta explicación filológica de ζα como partícula de refuerzo es ciertamente correcta y, no obstante, es una explicación no verdadera. La explicación piensa "mecánicamente" y no en el horizonte del lenguaje, es decir, no piensa a partir de lo que es nombrado en las palabras "reforzadas" por el ζα, no piensa a partir del contexto que exige de la saga poética ese modo de decir. Las palabras "reforzadas" por el ζα significan ζάπυρος, "muy fogoso", ζατρεφής (Homero), "bien nutrido", "bien salido de uno y de otro", se mantienen en un ámbito unitario esencial que, infelizmente, no podemos discutir ahora sin que eso represente un desvío excesivo de nuestro propósito. Píndaro, por ejemplo llama ζάθεος a los lugares, regiones y montañas, las márgenes (de un río) cuando quiere decir que los dioses, esto es, los que aparecen con frecuencia, están propiamente presentes y, como decimos, "se dejan ver". Los lugares son "particularmente sagrados" porque en ellos los que aparecen hacen donaciones de su aparición y, en dicho aparecer, surgen integralmente los lugares y las montañas circunscritas por él. ζαμενής –"muy fuerte"– designa lo que surge integralmente en la irrupción, como por ejemplo, la tempestad en su μένος (fuerza). μένος es aquello a lo que corresponde el μένειν en cuanto esperar, lo que adviene y proviene, lo que irrumpe, un modo de lo que surge y aparece. Solamente así la palabra μένος puede evidenciar el significado de ira, poder, fuerza, violencia, palabras que solamente dicen de manera aproximada lo mismo que irrupción. μένος es dicho del sol y de la tormenta, pero también en la frase: ψυχή τε μένος τε (Homero). Desde los romanos y en el mundo moderno se piensa "alma" y "fuerza" como acción y dinámica, lo cual

sepultó el sentido griego. Al pensar "excesivamente" la raíz ζα como mera partícula dinámica de refuerzo, tenemos ante nosotros el mismo equívoco que permanece discreto y persistente porque es "cierto". La tierra gira en torno al sol. Eso tal vez sea cierto, pero ¿será que por ser cierto es ya por eso verdadero?

En el modo griego del pensar, ζα significa el surgir puro dentro de los modos del surgir y del aparecer, como, por ejemplo, en el irrumpir. No es en vano que la raíz ζα esté ligada a palabras que, como θεός y μενός, significan resplandecimiento, penetración, irrupción. Está ligada también al "juego" y al "brillo", al "crecimiento", a la "tormenta". ζάω, ζῆν no significan otra cosa que surgir para..., desencerrarse, abrirse a lo abierto. Este significado fundamental de ζῆν y ζωή permite interpretar inmediatamente, en la proximidad del decir poético, la esencia de lo que tradujimos por "vida" como brillo de la luz del sol. Homero dice con toda simplicidad: ζῆν καὶ ὁρᾶν φάος ἠλίοιο –vivir y eso quiere decir ver la luz del sol. Para los antiguos griegos las palabras fundamentales ζῶον y ζωή nada tienen que ver con la zoología, ni siquiera con lo biológico en su más amplio sentido. Del mismo modo, la palabra fundamental φύσις nada tiene que ver con lo que se llama posteriormente físico. Lo que la palabra griega ζῷον nombra está infinitamente distante de lo que se pensó modernamente acerca de lo animal. Basta recordar que los griegos llegaron a llamar los dioses ζῷα. Este nombre es en su sentido originario, que nombra lo que surge y se halla presente en la salida, lo que se adecúa a la esencia de los dioses griegos que son los que miran de modo penetrante y, así, los que aparecen. Los griegos llaman, incluso, a las imágenes de los dioses ζῷα, esto es, aquello que se muestra por sí mismo y surge para lo abierto. Al decir que las palabras originarias ζῷον y ζωή se encuentran muy distantes de toda esencia animal, esto no quiere decir que los griegos no hayan conocido los "animales". Al contrario, ellos

relacionan de una manera muy peculiar los animales con la esencia de los dioses. Todavía no piensan el animal "zoológicamente", de manera indeterminada y cristiana, como algo inferior con respecto a la "superioridad" del hombre. En el modo griego de pensar, el animal se determina a partir del ζῷον, de lo que surge, resguardándose, por tanto, de modo muy peculiar en sí mismo, por el hecho de no expresarse. Con referencia a la representación imprecisa e indeterminada del pájaro sólo son necesarios unos pocos pasos para experimentar el pájaro como animal de modo griego, y reconocer entonces que en su balanceo y oscilación se recorre libremente lo abierto, que en su canto está en vigor el anuncio, el llamado y el encantamiento, y eso de tal manera que la esencia del pájaro es llevar y trazar lo abierto. Pero a ello pertenece también necesariamente el cerramiento y la preservación de lo que se cierra, como, por ejemplo, en el duelo. Volando, cantando, el pájaro liga e indica lo abierto. Él enreda en lo abierto. En griego, σειρά quiere decir enredar. Las sirenas son "para el griego" las que enredan, en el múltiple sentido de la palabra.

La conexión esencial entre φύσις, ζωή y "luz" se anuncia en que la palabra griega para "luz", φάος, φῶς, tiene la misma raíz que φύσις. También decimos "luz de la vida" sin pensar la "vida" o la "luz" en el sentido propiamente griego, a partir de la φύσις (esto es, a partir de la ἀλήθεια).

c) La "violencia" de la transformación y la consideración expresa de la negación

La palabra heraclítea ἀείζωον dice lo mismo que la expresión de Heráclito τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Sin embargo, al traducir ahora τὸ μὴ δῦνόν ποτε por "el surgir incesante", no pensamos con fidelidad la palabra

del pensador. Más bien, violentamos su palabra porque transformamos despóticamente la palabra negativa en palabra afirmativa, y extinguimos así lo negativo en la palabra. Ahora bien, la fidelidad que se debe a la palabra inicial exige que mantengamos la forma negativa, sobre todo en el supuesto de que en la palabra inicial negar sea otra cosa que una mera forma de la expresión verbal. ¿Qué palabra podría ser más esencial para todo pensar, saber y experimentar que la palabra empleada para "verdad"? Para los griegos, esta palabra porta una negación consigo: ἀ-λήθεια, no-, des-ocultamiento.

Sin embargo, si en un intento aproximado, mas en el fondo infiel, transformamos la palabra negativa en palabra afirmativa y prestamos atención al momento de la negación, sería conveniente perseverar en dicha atención. Entonces veremos que ese ensamblaje de la palabra contiene incluso una segunda negación. ¿De qué manera? τὸ μὴ δῦνόν ποτε no contiene sólo una palabra específica para decir "no" (μή), sino que el propio declinar (δῦνόν) es ya una negación, puesto que, pensado de modo griego, declinación es precisamente despedida y desaparición, no mero surgir y, por tanto, lo contrario de surgir. Encontramos así una doble negación en el ensamblaje τὸ μὴ δῦνόν ποτε. La doble negación resulta, empero, casi por sí misma, una afirmación reforzada que, pensada correctamente, puede justificar la traducción y la sustitución de la palabra por la versión positiva. Si lo creemos así y hacemos cálculos con palabras, asumimos que el "resultado" de una doble negación es igual a una afirmación acentuada, como si aquí tuviéramos que ver con una cuenta de centavos en lugar de palabras fundamentales del decir. Sin embargo, lo que hacemos en el proceder calculador es desistir de pensar lo que aquí se dice y se nombra en un pensar esencial.

Repaso

1) El μὴ δῦνον de Heráclito pensado inicialmente y el ὄν de la metafísica

En la sentencia de Heráclito, que hemos anticipado como la primera de todas las restantes, se encuentra el ensamblaje verbal τὸ μὴ δῦνόν ποτε, "lo que nunca declina". Estas primeras palabras de la sentencia designan lo que piensa en general y de antemano el pensar inicial, supuesto, empero, que esta sentencia, asumida como la primera, ilumine las demás.

La explicación de dichas palabras tomadas como las primeras, de acuerdo con dicho rango, exige un cuidado particular. Debe aclararse inicialmente el carácter gramatical de la palabra τὸ δῦνον. La palabra es un participio. Sin reflexionar sobre ella, designamos con τὸ δῦνον "lo que declina". Pensamos esta palabra conforme a su significado nominal. Sin embargo, una ponderación que, en sus rasgos fundamentales, comporta la explicación de la pregunta directriz del pensar metafísico dio como resultado esto: τὸ ὄν, el ente, los pensadores lo piensan pensando el ser del ente, en tanto preguntan por el ente a partir del ser. El ser mismo permanece incuestionado y decidido, pues a la luz del ser puede preguntarse solamente por el ente y responder a la pregunta, ¿qué es el ente?

La luz misma permanece inconsiderada, de la misma manera que se toma el día como evidente de suyo, y a su "luz" se procura lo diario, lo de todos los días. Existe una coyuntura peculiar entre el día y la cotidianidad.[30] Vivimos el día a día, como se dice. De Platón

30. Cfr. *Ser y Tiempo* [*Gesamtausgabe*, tomo II].

a Nietzsche, la metafísica que pregunta por el ente a la luz del ser, vive el día a día. Pero se tiene que saber también que en la llamada "pregunta por el ser", en la que el ser permanece en sí mismo incuestionado y, sobre todo, incuestionable, no sólo no se pregunta por el ser, sino que la metafísica como metafísica tampoco puede preguntar nunca por el ser mismo. En el instante en que nos preguntamos "¿qué es la metafísica?" se pregunta desde otro campo interrogador. La pregunta "¿qué es la metafísica?" tomada como una pregunta auténtica, y no sólo como la forma en que la metafísica que permanece incuestionada, llega a la presentación en su construcción, sus disciplinas y esquemas. Las habladurías tan difundidas hoy en día sobre la "pregunta por el ser" son señal de una gran confusión. Se ha designado incluso esta confusión organizada del pensar "la resurrección de la metafísica".

La confusión reinante de todos los conceptos y cuestionamientos no procede en absoluto de una superficialidad del pensar. El motivo de la confusión reside en la enajenación frente al ser. Cuando Nietzsche dice: el ser es el último soplo de una realidad vaporosa, expresa sólo en su lenguaje y con el coraje del pensador metafísico la verdad llevada hasta sus últimas consecuencias, la cual es válida como autoevidente para toda metafísica: el ser es el concepto más vacío y más universal. Es "lo más general". Siempre es más digno tomar el ser como la abstracción de todas las abstracciones, darlo por simple vapor, que, dentro de la más compleja enajenación frente al ser, hacer como que se plantea "la pregunta por el ser".

Para la reflexión necesaria sólo es importante reconocer que los pensadores comprenden la palabra fundamental en su sentido verbal, y eso hasta tal punto que, asumido "verbalmente", el ente, o mejor, el ser, es la perspectiva según la cual se puede preguntar por el ente representado nominalmente. Para la reflexión necesaria aquí, basta la experiencia

rara y singular, mas siempre ejecutable, de que las palabras inaparentes "es" y "ser" no designan un mero vapor ni simplemente "lo más general", sino aquello que "es", en cuya luz cada ente aparece como tal.

La referencia al modo en que, en la metafísica, se piensa el participio ὄν debe depositar en nuestras manos un hilo conductor para lograr la comprensión del participio τὸ δῦνον.

Si comprendemos τὸ δῦνον de modo correspondiente a la concepción metafísica del ὄν, la palabra significa lo que declina en la perspectiva del declinar. Lo que declina es algo ente. Según la representación corriente del ser, si no fuese un ente no podría declinar, y eso quiere decir, sería en vano. Como proceso de la pérdida del ser y en la perspectiva de lo que siendo aún, declina, el declinar es un modo de ser. En su declinar, lo que declina, el δῦνον pensado metafísicamente, se torna el género supremo y el concepto más general del ser del ente. Lo que vale para el ser vale también para el declinar. Sólo así puede atribuirse al ser "lo que nunca declina", esto es, una constante presencia, la οὐσία. Por tanto, debemos pensar el δῦνον y τὸ μὴ δῦνόν ποτε en la correspondencia de la concepción metafísica del ὄν.

Esta conclusión se muestra correcta en el supuesto de que el pensar de Heráclito y de los pensadores iniciales sea ya (o sólo) un pensar metafísico que pregunta por la entidad del ente. Este supuesto parece tan evidente que no sólo se consideran metafísicos los pensadores iniciales, sino que se les concede la honra de considerar su metafísica, aunque primitiva e imperfecta, en todo caso, el nivel previo de la metafísica, o sea, de la filosofía de Platón y Aristóteles, que en Occidente durante siglos y hasta hoy valen como *los* filósofos. La pregunta es precisamente, si el pensar inicial puede ser la forma primitiva de la metafísica, o si en ella se da otro acaecer de manera apropiada. Esta pregunta no es mencionada evidentemente en un sentido "historiográfico", sino que ella consiste en si y cómo el ser mismo se despeja

inicialmente en la historia de Occidente en lo abierto, y si y cómo hoy el ser ilumina aún como vapor en una débil apariencia. La pregunta pregunta sólo cómo el ser simpatiza con nosotros y en qué relación nos encontramos hoy con el ser.

La pregunta de si el μὴ δῦνόν de Heráclito debe ser pensado o no en el sentido del ὄν de la metafísica no debe generar una controversia erudita acerca del modo correcto e historiográfico de comprenderse la filosofía pre-platónica. La pregunta es si en aquello que Heráclito llama τὸ μὴ δῦνόν ποτε el propio ser se despeja de tal manera que nosotros también nos encontramos aún en dicho despejamiento, o si éste sólo oscurece y desertiza como vapor el horizonte de la existencia.

2) El significado inicial e intocado de la φύσις como "puro surgir" y su cercanía esencial a ζωή. La cercanía esencial entre "vida" y "ser" en el ἀείζωον (fragmento 30). Rechazo de las interpretaciones metafísicas del concepto de vida

A lo largo de nuestra explicación tradujimos de diferentes maneras la expresión τὸ μὴ δῦνόν ποτε. En primer término, por "lo que no declina en cada caso"; luego, nos dirigimos al significado puramente verbal: "lo que en cada caso ya no declina". Después, extrajimos las dos palabras, μὴ y ποτε, entre las cuales se sitúa el δῦνον en la forma conjunta μήποτε, como es corriente hacerse en griego, y dijimos: "El nunca declinar". Finalmente, transformamos esa expresión negativa en la formula positiva y reemplazamos μὴ δῦνόν ποτε, "el nunca declinar", por la versión "surgir incesante".

En esta construcción alemana reconocimos el significado originario de la palabra griega φύσις. Sin embargo, ésta es la palabra fundamental del pensar inicial.

Para pensar su significado inicial de la manera más íntegra posible debemos mantener alejados los prejuicios corrientes: primero y sobre todo, la identificación de φύσις con "naturaleza". No importa tanto saber cómo se delimita ese concepto tardío, sea en el sentido de naturaleza por oposición a espíritu, sea "naturaleza" aprehendida en el significado más amplio de "esencia", cuando hablamos, por ejemplo, de la "naturaleza de una cosa". Sin embargo, cuando consideramos que los griegos poseían una "concepción de naturaleza" esencialmente diferente que no se deja comparar con la concepción moderna y, conforme a esa imposibilidad de identificar φύσις y "naturaleza", determinamos φύσις de otra manera, permanecemos así mismo siempre sujetos aún a un prejuicio, a saber, el prejuicio de que, por el hecho de que φύσις también significa, en sentido griego, lo que llamamos "naturaleza" (tierra y cielo, mar y montañas, plantas y animales), tanto los hombres como los dioses deben ser pensados a partir y en la medida de ese concepto de φύσις, esto es, naturalísticamente.

Este prejuicio es tan funesto como el primero. En verdad y sin la resonancia específica de las montañas, del mar y del animal, φύσις significa el puro surgir, en cuyo actuar todo lo apareciente "es" y aparece. Permanecemos igualmente así en un prejuicio más, pues opinamos: muy bien, φύσις es el puro surgir en cuya apertura y despejamiento todo aparece. Lo apareciente son montañas y mar, plantas y animales, cosas y hombres, dioses y cielo, de acuerdo con las representaciones que tenemos de esos entes. Dejamos predominar, en realidad, el significado propiamente griego de φύσις como puro surgir, pero tomamos la φύσις como una especie de cobertura capaz de abarcarlo todo, donde empacamos nuestra representación moderna de las cosas como entes. Pero cometemos ahora el equívoco más grave, pues la φύσις como el constante surgir no es una cobertura neutra, un "continente", como la pantalla sobre la lámpara que la envuel-

ve, sin que la lámpara deje de ser lo que es, bien sea que ella englobe y recubra o no la pantalla. El puro surgir domina las montañas y el mar, los árboles y los pájaros. Su ser mismo es determinado por la φύσις y como φύσις y, sólo así, puede experimentarse. Montañas, mar y cada ente no requieren de una "cobertura", porque ésta, en tanto es, "es" en el modo del surgir.

Si reflexionamos a partir de las consecuencias siguientes de los prejuicios mencionados arriba en cuanto al significado inicial de la φύσις, si reflexionamos que esos prejuicios son casi desconocidos, y mucho menos pensados, si reflexionamos que la visión dominante desde hace mucho de esos prejuicios frente al significado inicial de la φύσις sólo es la preparación para el ingreso a la experiencia correspondiente del propio φύειν, si reflexionamos sobre todo eso, podemos al menos conservar como cierta una cosa: gracias a esos esclarecimientos no traducimos más φύσις por "naturaleza", sino que diremos en lugar de ello "puro surgir". Este cambio vacío de palabras es casi peor que la preservación de la interpretación corriente, pues se cree que si ahora no se dice más "naturaleza" en lugar de φύσις, como hace el resto de los mortales, nos volvemos mejores hombres. El mismo caso acontece cuando, de algún tiempo para acá, no se traduce más la palabra ἀλήθεια por "verdad", sino por "desocultamiento" e, incluso, por "apertura". Pero ya en la frase siguiente, donde se escribe sobre la verdad, resulta evidente que se mantiene la representación de la esencia de la verdad dictada por algún manual moderno de epistemología, pero que permanece intocada por e intocable para la esencia de la ἀλήθεια.

La alteración, empero, casi imperceptible, que se cumple verdaderamente en la traducción de las palabras φύσις y ἀλήθεια, es solamente una señal del cambio de nuestra posición fundamental respecto al ser mismo. La persistencia de ese cambio en el pensar sólo

se puede preparar históricamente, mas no se puede realizar o forzar. Sin la referencia experimentada al ser, la alteración del significado de las palabras cae por tierra como mero e indiferente cálculo historiográfico de conceptos heredados.

Sin embargo, esta indicación debe significar que en todo lo dicho debemos pensar siempre la transformación y, sobre todo, el despertar de la referencia al ser. El ser no es "algo" que se halla escondido en un lugar suprasensible o en las alturas de una especulación distante y elevada. Como nos lo muestra claramente en todo instante la palabrita "es", ser "es" lo más cercano de la cercanía. Pero, dado que primero y en la mayoría de las veces el hombre sólo se empeña en la realización de lo que se halla después de lo cercano, él siempre va al encuentro de lo que está más cerca, toda vez que parece saber muy poco acerca de la cercanía y de su esencia.

La secuencia de pasos en la que esclarecimos la traducción de τὸ μὴ δῦνόν ποτε arrojó, por último, la identificación de la expresión "el nunca declinar" con la expresión "el surgir siempre", en griego τὸ ἀεὶ φύον. En lugar de esta expresión, que además no se encuentra en Heráclito, podemos decir τὸ ἀεὶζωον, "el siempre vivir", unas palabras empleadas por Heráclito en el fragmento 30. De esta forma, nos encontramos ante una palabra fundamental: ζωή, ζῆν –"vida". A lo largo de toda la historia del pensar occidental y ya en el inicio de este pensar esta palabra muestra, en un único instante, una cercanía esencial de "vida" y "ser".

Nietzsche fue el último en pronunciar la identidad entre "ser" y "vida" y, en realidad, en el sentido de que la "vida" es experimentada y comprendida como "voluntad de poder". Con ello se le asigna a la palabra "ser" el papel de la palabra fundamental de la filosofía. "Ser" permanece la designación de lo que mienta "consistencia". En el sentido de la metafísica moderna, ésta es pensada, sin embargo, como

"seguridad" y "aseguramiento". El aseguramiento de la consistencia, esto es, "el ser", no es la propia voluntad de poder, no es la propia "vida", sino solamente una condición de la vida puesta por esta misma. La voluntad de poder sólo puede querer lo que solamente ella quiere y debe querer, o sea, "más poder", por tanto, aumento de poder, cuando es asegurado en cada caso el nivel de poder alcanzado, a partir del cual y sobre el cual se puede cumplir el próximo paso. Dentro de la perspectiva de la voluntad de poder, lo que cada vez se asegura, el ente, y la correspondiente seguridad, el ser, constituyen lo siempre transitorio, que sólo "es" para ser superado evaporándose, necesariamente, en el fuego de la voluntad de poder. En el pensar supremo de dicha metafísica aún se debe admitir, empero, el recuerdo del ser. Pues si la voluntad de poder aparece como la realidad de lo real y debe permanecer determinante, entonces la "vida", esto es, el constante devenir, debe ingresar al rasgo fundamental del ser y debe así mismo querer ese "devenir" -la voluntad de poder- como ser. En el ámbito de la metafísica de la voluntad de poder, el pensar de Nietzsche es, sin duda, suficientemente radical para reconocer también esa extrema aceptación del ser. Al comienzo de un largo apunte que llamó "recapitulación", Nietzsche escribió: "*Imprimir* al devenir el carácter de ser –esa es la *suprema voluntad de poder*".[31] Esta indicación se encuentra en un trabajo preliminar de 97 páginas que contienen inicialmente dos cuadernos y anotaciones que van de 1882 a 1888, es decir, durante los años decisivos en que se desdobló en varios niveles la metafísica de la voluntad de poder. Juzgando por el manuscrito, las notas datan de 1885/86, esto es, de los años en que co-

31. WW, tomo XVI, p. 101, *W. z. M.*, aforismo 617.

mienza la preparación de la obra considerada principal. La suprema voluntad de poder es querer el devenir, pero establecerlo como ser.[32]

Podríamos reconstruir ahora fácilmente la interpretación metafísica "de la vida" como voluntad de poder en el "pasado" histórico y mostrar cómo se interpretó "la vida" en la metafísica del idealismo alemán, cómo Leibniz delimitó la esencia "de la vida", constitutiva del paradigma de la metafísica moderna, cómo el Renacimiento, la Edad Media, Agustín, el cristianismo, el final de la antigüedad, el helenismo, cómo Aristóteles y Platón determinan la esencia "de la vida". Podríamos abrir una "galería histórica" de los conceptos de la vida y, como en un mercado, escoger aquel que más se identifique con nuestra propias "vivencias". Con gran orgullo cultural y con un guiño podríamos decidirnos por el "concepto de vida" del cristianismo. Pero el mismo día esa persona, por ejemplo, un famoso investigador de Berlín, tendría que volar a Oslo a dictar una conferencia. Encuentra magnífica la "vivencia". Sin embargo, no se tiene la menor idea de que dicha vivencia es la más pura afirmación de la voluntad de poder, cuya esencia implica la posibilidad de un vuelo y de un viaje. Con base en su vivencia cristiana encuentra tenebrosa la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder, y siente placer en volar en una máquina sobre los fiordos noruegos. Se puede realizar, incluso, una conferencia histórico-espiritual contra el "nihilismo", pero se viaja en avión, se usa el automóvil y la navaja de afeitar, y se halla pavorosa la voluntad de poder. ¿Cómo es posible una mentira tan inmensa? Porque ni en su perspectiva cristiana ni en su viaje en avión se piensa

---

32. Cfr. Descartes, quien en sus *Meditaciones metafísicas* piensa *mansurum quid et firmum stabilire:* tornar consistente algo permanente y firme [en *Med.* I, apéndice 1: ... *si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*].

siquiera una vez el ser, dejándose llevar por el olvido del ser en el más puro olvido.

Del mismo modo, un paseo historiográfico por la historia del "concepto de la vida" sería también sólo una ilusión óptica y, en realidad, una fuga de la reflexión sobre lo que "es" y lo que actúa en el "es".

Pero, ¿será que si dilucidamos el significado de ζωή y ζῆν, no estamos en la misma situación, con la diferencia solamente de que retrocedemos algunos siglos, donde la constatación de los conceptos es, a lo sumo, más incierta?

Pero, luego de lo dicho en las clases anteriores, no estamos en la misma situación. No se trata de un compensación histórica de diferentes concepciones y épocas donde nosotros, como espectadores y clientes, nos encontraríamos frente a ese surtimiento de conceptos y expresiones de vivencias, y podríamos optar por algo romántico, por el clasicismo de Goethe, por un cristianismo lleno de cultura o por cualquier otra configuración histórica sustituible, capaz de salvar con una visión estrábica toda acepción de "trascendencia". Estamos en el olvido del ser y lo estamos de tal suerte que queremos que la voluntad de poder nos quiera como realidad de lo real, sepámoslo o no, encontrémoslo terrible o no. Así como somos históricos, somos los queridos por la voluntad de poder. La voluntad de poder no es el pensar exagerado de un Nietzsche enloquecido. No es la invención de un hombre eternamente insatisfecho consigo mismo y, al mismo tiempo, presuntuoso. La voluntad de poder no es una invención de Nietzsche, ni una invención de los alemanes. Es el ser del ente, en cuya base las naciones europeas junto a los norteamericanos identifican en las últimas décadas y objetivamente el ente. En tanto sabemos eso y pensamos así, hemos perdido el "tiempo" y la oportunidad de transformar aun historiográficamente la historia del espíritu, al registrar en el catálogo de los conceptos de "vida" aquel de Nietzs-

che, haciendo alguna observación aparentemente santificada contra esa "filosofía anticristiana", como si alguien pudiera pertenecer a los salvados o ser el propio salvador. No hacemos aquí ninguna historiografía con cualquier tipo de observación moralista u oportunista relativamente a situaciones contemporáneas. Preguntamos y sabemos de manera cuestionadora que dicho preguntar sólo puede ser un saber provisional, sabemos que ese saber cuestionador debe realizarse, para que los alemanes, y no sólo ellos, sino el Occidente, puedan salvarse en su historia.

Preguntamos qué es todo lo que sucede allí con nosotros. Preguntamos qué es lo que determina el ser en la forma de la voluntad de poder y, finalmente, el ente en el todo en la figura de la voluntad de poder. Preguntamos por el ser. Pero, si en su figura más encubierta y en su inesencia desviada (como lo "claro" de la autocerteza incondicionada de la voluntad de poder) el propio ser es –en todas partes y en el fondo– a partir de la esencia de la φύσις y de su fundamento, de la ἀλήθεια, entonces en la pregunta por el ser también preguntamos de modo anticipado, y no retrospectivamente, por el principio. Nos colocamos así en la disposición de oír en esa pregunta la palabra de los pensadores iniciales y de meditar a partir de sus palabras fundamentales.

ζῆν, ζάω provienen de la raíz ζα. Encontramos esta raíz en palabras como ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος, ζατρεφής. En todos los casos el ζα está referido a lo que aparece como mirada penetrante del dios, que aparece como irrumpir de la tormenta que, como el fuego, llega a la apariencia, que surge y se separa como lo bien nutrido y aparece así difundiéndose. El ζα significa el fundamento esencial en que surge todo aquello que despunta, se separa y procede diferente. ζῆν significa el propio surgir, el abrirse en lo abierto.

τὸ ζῷον no es el "animal", ni el "ser viviente" en su acepción corriente y en su sentido indeterminado. ζωή dice lo que surge a partir

de sí y la esencia en el surgir. τὸ ἀείζωον significa el "surgir incesante". Dice lo mismo que τὸ ἀείφυον, que identificamos con τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

§ 5. Exposición de la conexión esencial entre surgir y declinar. Fragmento 123

Si reflexionamos sobre todo lo dicho, nos encontramos frente a una doble necesidad. Por un lado, al escuchar el decir de la sentencia debemos reconocer simplemente la doble negación presente en el ensamble τὸ μὴ δῦνόν ποτε. Esto es lo mínimo que debemos tener en cuenta para que el decir más propio de la sentencia no sufra ninguna deformación. Por otro lado, la transformación de la sentencia negativa en positiva casi nos obliga a mantener el significado aprehendido positivamente. Pues aquí aparece, sin duda, que "nunca declinar" significa "surgir siempre": φύσις = ζωή. Éstas constituyen las palabras fundamentales del pensar inicial. Designan inmediatamente lo que está por-pensar en los pensadores iniciales. Por eso, los escritos de los pensadores iniciales portan siempre el mismo título: περὶ φύσεως – sobre el surgir. De este modo, no sólo podemos transformar el τὸ μὴ δῦνόν ποτε en el "siempre surgir", sino que debemos, incluso, hacerlo, cuando esa sentencia de Heráclito sea ordenada como la primera dentro de los fragmentos y deba nombrar, por tanto, lo que en todo momento y antes que todo, es lo por-pensar, a saber, la φύσις.

Además, pensamos completamente en el sentido de Heráclito, cuando decimos directamente φύσις en lugar de τὸ μὴ δῦνόν ποτε, pues el propio Heráclito emplea la palabra φύσις. Él menciona esta palabra en un fragmento cuyo contenido nos remite, de inmediato, a la conexión de la esencia nombrada en el τὸ μὴ δῦνόν ποτε, en el

"nunca declinar", o sea, en el nunca desviarse en el ocultamiento y, con ello, en lo que siempre implica ocultamiento.

a) La "contradicción" entre surgir y declinar. El fracaso de la lógica y de la dialéctica frente a esa "contradicción"

¿Qué dice Heráclito de la φύσις? Antes de haber pensado la primera sentencia en su conjunto, escuchamos otra. Con la introducción de ésta olvidamos, de la misma manera que hicimos con la primera, la secuencia tradicional de los fragmentos, y escogimos como primero el fragmento 16 y como segundo, el 123. Éste último dice:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
"El surgir da su favor al ocultarse"

Nos sorprendemos al oír estas palabras sobre la φύσις. La φύσις es, en cuanto "siempre surgir", el "nunca declinar" y, de manera manifiesta, lo mismo que "nunca ingresar en el ocultamiento". El siempre surgir es lo que se presenta constantemente y sólo en el puro surgir. El siempre surgir excluye de sí constantemente el declinar. Es opuesto a cualquier ingreso en el ocultamiento. Pero, si el siempre surgir, la φύσις, se aparta de algo e, incluso, se vuelve contra algo, si en su esencia el siempre surgir no conoce algo y no puede conocer, entonces el siempre surgir es el ocultar y el ingresar en el ocultamiento. Pero ahora dice Heráclito: el surgir da su favor al ocultamiento. Y, de acuerdo con esas palabras, el surgir pertenece con su propia esencia al ocultarse. ¿Cómo puede rimar eso con la esencia de la φύσις? Aquí Heráclito se contradice a sí mismo. El entendimiento común siempre "siente" una profunda satisfacción cuando percibe que un pensador

se contradice. Por ejemplo, apenas "leídas" las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en el modo en que se acostumbra a llamar "leer", se descubre de inmediato que Kant "propiamente" se contradice a sí mismo.

(Con esta constatación se asegura el tipo de reflexión que se debe hacer necesariamente frente al pensador. Se encuentra que él es "ilógico". Se "encuentra" "mucho", pero sólo se encuentra. Además de ésta hay aún otra forma de ocupación en la que algo se encuentra de cierto modo. Se escucha el concierto y se encuentra que el violinista es bueno, malo, o cualquier otra cosa. En todo caso "se encuentra". Se escuchan conferencias y se encuentra que la conferencia es demasiado especializada, que el orador no posee buena voz o cualquier otra cosa. Junto a las ocupaciones comunes se busca siempre la oportunidad para encontrar así o asá. Se encuentra que eso es la "vida" y se encuentra que llamar la atención sobre esas "ocupaciones" es ir demasiado lejos. O, lo que es todavía más fatal, se encuentra que discutir todo eso puede ser interesante y divertido.)

Pero antes de satisfacernos al encontrar sólo que Heráclito se contradice en su palabra sobre la φύσις, debemos examinar con cuidado la sentencia.

Si la φύσις con su propia esencia pertenece al ocultarse, ¿sería entonces que en su esencia el surgir es un ocultarse y un declinar? Pero eso es para un pensar grave una pura contradicción, imposible de resolver por medio de alguna interpretación, astucia o de algún encubrimiento. Decir que el surgir es declinar significa decir que el día es la noche y viceversa. Suena como la frase: "Lo luminoso es oscuro".

En las clases anteriores explicamos el apodo de Heráclito, ὁ Σκοτεινός, e indicamos que en los fragmentos de Heráclito encontramos frases muy extrañas que expresan algo contradictorio en sí. Escuchamos también que en la metafísica más reciente el pensar

"dialéctico" no sólo se enfada y se escandaliza con tales contradicciones, sino que toma por "verdadero" lo contradictorio. Escuchamos además la observación de que hoy se busca comprender "dialécticamente" el pensar de Heráclito, de acuerdo con el modelo del pensar de Hegel. Visto a la luz de la dialéctica, que piensa la unidad de lo que se contradice y supera la contradicción como contradicción, el fragmento de Heráclito, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ –que Hegel no llegó a conocer– no es absolutamente extraño.

Pero ya se indicó que la doctrina hegeliana de la "contradicción" y de la "dialéctica" se funda en presupuestos específicos que pertenecen al pensar moderno y que son extraños al pensar inicial de los griegos. Por tanto, la cómoda sabiduría de que sería evidente entender "dialécticamente" el fragmento de Heráclito no nos ayuda en nada. La salida de la dialéctica es fácil y tiene la ventaja de despertar la apariencia de la profundidad. Pero, visto desde el punto de vista de Heráclito, ella sigue siendo justamente una salida, una fuga y una cobardía del pensar, es decir, un apartarse del ser que aquí se despeja.

Frente al fragmento 123 pensaríamos con mayor gravedad (como los acróbatas sobre la cuerda, siempre zumbante, de la dialéctica), si "encontramos" inicialmente y en efecto que aquí existe una "contradicción". La pregunta siguiente es si podemos detenernos en lo que, de inmediato, encontramos como "contradicción".

Decir que el surgir, que aquello que esencia esencialmente en el surgir, "ama" y "es" el declinar, decir eso es, tomado seriamente, una contradicción "brillante", una contradicción tal que nos grita de inmediato desde el fragmento. Es cierto que también debemos preguntar enseguida quiénes somos nosotros, los que escuchamos el grito de la contradicción. "Nosotros" significa aquí los hombres que se sienten libres de toda preocupación por el conocimiento erudito de la filosofía hegeliana y de las "artimañas de la dialéctica". Somos

hombres que piensan "normalmente" y consideran el blanco como blanco y el negro como negro, que piensan el surgir como surgir y el declinar como declinar sin confundir las cosas, hombres que tampoco tienen la menor ambición de desviar rápidamente la mirada de la brillante contradicción y repetir, simplemente, que surgir es sucumbir sólo porque en algún momento se olvidó decir que se debe pensar "dialécticamente". Pensar "normalmente" significa: pensar según la norma de todo pensar. Esta norma es, empero, el principio que es válido para todo pensar y, según las palabras de Kant, "para todo conocimiento en general". Este principio es el *principium contradictionis*, el principio de contradicción, formulado por Kant de la siguiente manera: "A ninguna cosa le corresponde un predicado que la contradiga".[33] Dicho en su aplicación al "caso actual": al surgir no puede corresponder el predicado "declinar", pues lo contradice. φύσις –"surgir"–, κρύπτεσθαι –"ocultarse", "declinar"–, se contradicen. Si ambos términos deben entrar en relación, ésta no puede ser la de φιλεῖν, del amor, sino la del "odio". Quien contraría ese principio viola la ley establecida por la doctrina del pensar.

Desde Platón, es decir, desde el comienzo de la metafísica, comienza igualmente la determinación de la esencia del pensar que se llamó "lógica". No solamente el nombre "lógica" (ἐπιστήμη λογική), sino también la cosa que recibe ese nombre proceden de la "escuela" de Platón, y fueron esencialmente desarrolladas por Aristóteles, su mejor discípulo. La "lógica" es un derivado, para no decir una deformación de la metafísica. En el caso de considerar la propia metafísica una deformación destinal del pensar esencial, la lógica sería entonces

---

33. Kant, *op. cit.*, tomo III, p. 149.

una deformación de una deformación. En esta procedencia podrían esconderse, quizás, las curiosas consecuencias seguidas e instaladas por la propia "lógica". Pero, ¿con qué derecho hablamos de manera tan "despreciable" de la "lógica"? Aunque el discurso anterior de la "deformación" y de la "deformación destinal" sólo considere lo deforme en un sentido esencialmente histórico, y no en el sentido superficial de la historiografía, según la apariencia, se mantiene aún un sentido de degradación. Todavía, así mismo en el contexto en que se afirma tal deformidad, no se puede pasar por alto que en todas partes estamos ligados a "lo lógico". Tampoco pensadores como Heráclito y Platón, Aristóteles y Leibniz, Kant y Hegel, Schelling y Nietzsche, pudieron retraerse de la obligación "de lo lógico". Además, hoy y en todas partes, el último argumento para convencer a alguien de alguna cosa, es decir que esto y aquello "es bien lógico", interrumpiéndose así toda habla contradictoria.

¿Qué significa la expresión, cada vez más frecuente, de "eso es lógico"? "Lógico" puede significar lo que es correctamente coherente con los presupuestos. "Lógico" puede significar también "racional", es decir, pensado en correspondencia con los principios fundamentales y, por eso, pensado en una consecuencia correcta.

Cuando nos referimos al múltiple sentido de lo "lógico", tomamos en consideración una obligatoriedad que consiste solamente en una consecuencia correcta. Pero una consecuencia correcta puede presentarse de una y mil maneras. Visto de modo riguroso, la mera consecuencia correcta no contiene ninguna obligatoriedad. En todo caso, faltan a lo "lógico" la indicación y el peso de lo verdadero. Lo que es "lógico" no requiere ser verdadero. La alucinada errancia de nuestra historia puede ser trazada "lógicamente". Lo que miles de veces se llama "lógico" nunca ofrece o fundamenta lo verdadero. Un criminal también piensa "lógicamente", quizás incluso de manera

mucho más "lógica" que un hombre ajuiciado. Permanecemos con la duda de si debemos considerar como verdadera la "lógica" del criminal, pero sólo por ser "lógica", como se acostumbra a decir sin pensar. Apelar a lo "lógico", como instancia de la obligatoriedad, es en todas partes señal del pensar que no piensa. Es, sobre todo, el hombre "inculto" quien muestra un amor especial por el empleo de la expresión "lógico". El hombre "inculto" es aquel que no consigue hacer ninguna imagen de la cosa en cuestión, es aquel que desconoce cómo se da una relación con la cosa y cómo la relación debe ser siempre conquistada de nuevo, que desconoce, además, que la relación sólo se puede conquistar en la pronunciación sobre la cosa a partir de la cosa misma. La expresión tan apreciada "eso es lógico" constituye en la mayoría de las veces una señal de que se desconoce la cosa en cuestión. Pensar "lógicamente", obedecer a "lo lógico" todavía no es garantía de lo verdadero. Lo "ilógico" puede abrigar también en sí lo verdadero. Lo "lógico" puede ser la norma que se adecúa al pensar, pero en este sentido corriente y común lo normal nunca puede elevarse a la instancia de lo verdadero.

En el ámbito de la idolatría denominada "lógica", la expresión "lo luminoso es lo oscuro" significa tanto como "A es lo contrario de A". Eso es evidentemente "ilógico". Igualmente "ilógica" es la frase "el surgir es el declinar". Si lo "lógico" fuera ya lo verdadero, lo "ilógico" sería ya lo "falso" y, según el entendimiento normal, la sentencia de Heráclito sobre la φύσις habría que juzgarla como falsa.

El pensar "normal" del entendimiento que piensa "lógicamente" no puede, empero, decidir si es verdadera o no la sentencia de Heráclito, porque en su llamado a la instancia de lo lógico y a través de este llamado se excluye de la posibilidad de una decisión, porque el pensar renuncia de antemano a traer lo dicho mismo ante una mirada esencial. La decisión del pensar corriente sobre la sentencia del

pensador es, en su esencia, aun más aventurada que el juicio de un ciego sobre los colores. Desde el primer intento de aprehender la sentencia de Heráclito, el pensar corriente se ve luego inmovilizado por el hecho de que el surgir es justamente surgir y ocultarse es ocultarse, esto es, lo que los griegos pensaron como declinar. La obstinación del pensar corriente encuentra que, en tanto es surgir, el surgir no admite el declinar. Ambos son incompatibles. En contra de esta evidente incompatibilidad, la sentencia de Heráclito dice que el surgir es tan compatible con el ocultarse que llega incluso a darle su favor. De acuerdo a esto, el surgir, y precisamente en tanto surgir, es un declinar. El entendimiento corriente se encuentra inmovilizado ante tal afirmación. Todos nosotros, que partimos aquí inicialmente del pensar corriente, debemos realmente inmovilizar nuestro entendimiento. Pues solamente cuando se inmoviliza el entendimiento, tan penetrado y manipulado por el discurso, no sólo de lo "lógico" y de lo "ilógico", sino también de lo "normal", puede ponerse en marcha el otro pensar, el pensar esencial en que el entendimiento inmovilizado no se confunde más con la pretensión de saber mejor, de cumplir venganzas y batir records.

Estaríamos actuando contra el modo de pensar de este curso y, en general, contra todo intento dirigido a un pensar esencial si, en virtud de lo que escuchamos en las clases anteriores, quisiéramos considerar ahora una superioridad frente al pensar corriente, que mantiene en sus ámbitos su derecho indiscutible. Se dijo anteriormente que el pensar esencial piensa, por ejemplo, la luz como lo oscuro y lo oscuro como la luz. En la época de la metafísica absoluta del idealismo alemán ese fue un pensar que dio forma a una "dialéctica". Con algún esfuerzo y ejercicio tampoco es muy difícil atender al "silbido" de esa dialéctica. En posesión de este "silbido" alguien puede decir incluso que basta silbar una vez para que se abran todas las ventanas. Y,

a pesar de eso, resulta cuestionable que se pueda ver también a través de las ventanas abiertas mediante el silbido los espacios recorridos por el pensar dialéctico y especulativo de Schelling y de Hegel. Es igualmente cuestionable si aquel que sólo está en posesión del silbato es capaz de oír y de ver.

En otras palabras: para nosotros es mucho mejor no conocer el silbido de la dialéctica y, en el intento de pensar el fragmento de Heráclito, permitir que en primer término el entendimiento realmente se inmovilice.

b) La inmovilidad del pensar corriente frente a lo "incompatible" y el salto al pensar esencial. Las traducciones filológicas como huida ante la pretensión de la sentencia

De hecho, nuestras opiniones no consiguen salir de su lugar cuando deben representar al mismo tiempo "el surgir" y el "declinar", y se ponen ambos uno al lado del otro, no como yuxtaposiciones de cosas distintas, sino como lo mismo. Pues es evidente que el surgir no es el declinar. De lo contrario, ¿para qué la denominación diferente? Lo uno no es lo otro. No son compatibles. Sin embargo, si tomamos la sentencia de Heráclito en su sentido más inmediato, "El surgir ama el declinar", entonces el pensar corriente se tranquiliza, pues puede encontrar aquí aún algo comprensible. Pensemos, el fragmento dice: "el surgir ama el declinar"; el surgir tiende al declinar y transita a éste. En la "naturaleza" se puede constatar continua y anualmente dicha transición. Lo que brota y florece en la primavera madura el fruto en el otoño y desaparece después, en el invierno. No es extraño entonces, como puede parecer a primera vista, que alguna cosa surja y que inmediatamente entre en la declinación, y busque, incluso, la declinación.

Con todo, traducimos el fragmento de otra forma. Decimos: "El surgir da su favor al declinar". Lo que se piensa no es, por tanto, que algo surge y después recae en la declinación, provoca, incluso, la declinación, sino que el surgir es ya en sí mismo el declinar.

Es fácil representarse que un surgir tenga por consecuencia un declinar. El surgir admite el declinar, en el sentido de que entretanto el "surgir" desaparece. Así, al entrar en la declinación, no existe nada más que pueda contradecir el declinar, con lo cual pueda ser incompatible. Sin embargo, según el fragmento, el declinar no releva el surgir, sino que el surgir debe ser en sí un declinar, hasta el punto de darle su favor. Nuestro representar no da cuenta de lo que hay que pensar aquí.

(Aquí se inmoviliza el entendimiento. Éste se encuentra ante lo incompatible. En la medida que, en sus representaciones, el entendimiento representa siempre lo representado "como" "esto o aquello", por ejemplo, la casa como la posibilidad de abrigo, el representar del entendimiento siempre se presenta como un ligar dos términos: la casa y la posibilidad del abrigo, ambos compatibles. En el supuesto de que surgir y declinar no sean el uno el sustituto del otro en una relación secuencial, sino lo mismo, ambos se muestran incompatibles. En vista de la incompatibilidad, el entendimiento no puede ser más compatibilizar y unir. Él debe desistir del representar compatible y permanecer inmóvil.)

Pero esta inmovilización debe significar sólo el comienzo de la primera preparación para pensar la sentencia en el sentido del pensador. No obstante, esta exigencia solamente se justifica si consideramos el fragmento como fragmento de un pensador que nos sale al encuentro. Sin embargo, en rigor, es arbitrario el supuesto de que dicho fragmento sea de esa naturaleza. Pues la mera constatación historiográfica de que Heráclito desde hace mucho es considera-

do un pensador no prueba que él sea un pensador. Eso sólo se deja "probar" si aprendemos a comprender su fragmento y a comprenderlo como fragmento de un pensador. Pero, como mostraremos ahora a lo largo de la explicitación y discusión, dicha comprensión solamente es posible en el supuesto de que Heráclito sea un pensador y de que el fragmento deba ser pensado en el sentido de un pensar esencial. Por eso damos vueltas en círculo: presuponemos que el fragmento sea fragmento del pensador y mostramos, con base en este supuesto, que, pensado de manera esencial, el fragmento dice algo diferente de la opinión corriente. Por ese camino sólo es posible que tomemos en consideración el propio presupuesto para dicho mostrar. Todo este procedimiento es "ilógico". Sin duda. Y esta constatación de lo ilógico la hace el entendimiento corriente. Parece que no podemos escapar de su avidez de rotular de "ilógico" todo lo que no concuerda con él. Ciertamente. Nunca podremos escapar de la impertinencia velada y múltiplemente disfrazada del pensar corriente. Si en algún momento logramos pensar esencialmente, por oposición al entendimiento, y nos mantenemos así en la periferia de un pensador, eso sólo podría suceder por medio de un salto. Pero de ninguna manera en el sentido de que subimos por una escalera que nos conduce de las presuntas bajezas del entendimiento corriente y ascender, escalón por escalón, a las "elevadas regiones" de la filosofía.

El círculo ya mencionado –el *circulus* en que necesariamente se oculta nuestro proceder en la discusión del fragmento– es justamente una señal de que el ámbito del pensar esencial es esencialmente diferente del ámbito del pensar corriente, sin que exista transición del uno hacia el otro. El ámbito del pensar corriente y el ámbito del pensar esencial constituyen, por así decir, dos mundos separados por un abismo, uno contra el otro, uno sobre el otro. Al menos es lo que

parece. Esta visión es explicada sobre todo por la propia filosofía, y en realidad por la filosofía bajo la forma que desde hace más de dos mil años se presenta como metafísica. Debemos dejar ahora las observaciones "sobre" la relación entre el pensar corriente y el pensar esencial. Debemos dirigir nuestra atención al hecho de que el pensar esencial siempre, y necesariamente, parece una novedad en medio de la extraña luz que el pensar corriente irradia sin parar, la cual siempre, y casi imperceptiblemente, promete la oportunidad "mucho más simple" y penetrante de las palabras de los pensadores, sin las tantas condiciones y reservas que aquí asumimos relativamente a la explicación del fragmento de Heráclito. En nuestro caso, ¿por qué hablar de surgir y declinar, de compatibilidad y de incompatibilidad, de la relación entre el pensar corriente y el pensar esencial? ¿Para qué esas consideraciones sobre lo "lógico" y la "dialéctica"? Estas amplias digresiones nada tienen que ver con el fragmento de Heráclito que habla de φύσις. Consideremos las cosas como son. Intentemos entonces aprehender el fragmento según la investigación filológica, pues, traduciendo a su manera el fragmento, ella también domina la lengua griega. La especulación filosófica puede dirigir el curso de sus interpretaciones hacia donde ella quiera, pero debe mantenerse primero en el texto y en su expresión verbal.

Si hacemos una traducción "natural" y atendemos a las "sobrias" y "exactas" traducciones filológicas, se tiene una impresión de que el fragmento adquiere mayor claridad. La gran edición de los fragmentos de Diels-Kranz traduce el fragmento 123, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, de la siguiente manera: "La naturaleza (la esencia) ama ocultarse". En su edición especial de los fragmentos de Heráclito, Bruno Snell traduce: "La esencia de las cosas se esconde con gusto". Otra traducción más exagerada, de un autor que escuchó decir algo sobre la "pregunta por el ser", reza: "La esencia del ser ama ocultarse".

Se toma aquí φύσις por naturaleza y, a saber, en el sentido en que hablamos de la "naturaleza" de una cosa, y opinamos con ello sobre su esencia. Todo ente posee su "esencia", su "naturaleza". Ahora bien, como se sabe, no es muy fácil establecer la esencia de las cosas y su naturaleza. Esta dificultad se debe, en parte, a la incapacidad y limitación del conocimiento humano, pero, en parte, porque la esencia de las cosas, la φύσις, "se esconde con gusto", de modo que el hombre tiene necesidad de retirar de su escondrijo la esencia de las cosas. "La esencia de las cosas se esconde con gusto". Heráclito dice eso. ¿Debemos atribuir al pensador este lugar común? Si hacemos lo que de hecho sucede en las traducciones mencionadas, "tenemos" ante nosotros como consecuencia de dicho hacer un fragmento que podría decir también el pensar corriente. ¿Por qué no podemos aceptar que un pensador haya dicho alguna vez una frase que se mantenga en el plano del pensar corriente? ¿Será que todo debe decirse en el nivel más elevado?

"La esencia de las cosas se esconde con gusto", ¿no fue lo que debió haber dicho Heráclito? Pero dejemos de lado la pregunta de si debemos atribuir o no a Heráclito el lugar común del fragmento así interpretado, y preguntemos sólo lo siguiente: ¿Podría Heráclito haber dicho eso, según el contenido? No. Pues el significado de φύσις –alterado ahora en la traducción de φύσις = naturaleza = esencia, y ésta en el sentido de *essentia* = οὐσία– sólo aparece en el pensar griego con Platón.

En una traducción literal, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ dice: la naturaleza se oculta con gusto. Eso lo puede entender todo el mundo. ¿Para qué insistir entonces en ese método insoportable de proferir cosas y locuciones que nadie entiende? Sin duda, señoras y señores, hace mucho tiempo todo está en perfecto orden. ¿Cómo? En la exigencia de que, a cualquier precio, la palabra dicha tiene que ser de manera que "nosotros" podamos comprenderla inmediatamente. Pero vuelvo a preguntar: ¿Dónde está lo insoportable? ¿En el hecho

de aceptar tomar en serio lo que es esencial, o en el hecho de exigir que todo sea corriente y que se dé el encuentro con el fragmento de Heráclito como un encuentro en medio de la calle? "Nosotros", ¿quiénes somos nosotros? ¿Cómo llegamos "nosotros" a disponer de la historia y del inicio del destino esencial de nuestra historia? ¿Cómo llegamos a considerar dicha historia solamente como la nuestra? ¿Radica la mismísima exigencia de asumirla como *nuestra* historia, sobre la que disponemos y depositamos nuestras exigencias dentro de lo que puede y debe ser comprensible, y de lo que es válido para "nosotros" como incomprensible, en que somos los que llegamos tarde y echamos una mirada retrospectiva sobre todo historiográficamente? ¿Dónde está lo insoportable? ¿Percibimos lo que hay de insoportable en toda presunción historiográfica? ¿Percibimos luego lo que hay de destructivo y el "nihilismo" que se encuentra en la exigencia tan esclarecedora de decir las cosas "del modo más simple posible", para que todo el mundo pueda entender, como si lo esencial estuviera "ahí" en torno al hombre, y no lo contrario, que el hombre deba "ser" "ahí" para lo esencial? No correspondemos históricamente así al llamado de la destinación histórica cuando marcamos en el calendario la conmemoración de alguna memoria y a la semana siguiente olvidamos de nuevo todo "pensamiento" presente en esas conmemoraciones, y cuando, en medio de esas celebraciones, no podemos dejar de asistir al último filme. La fuga ante este llamado no es un invento de nuestro tiempo, sino algo que comienza con el cristianismo y en la Edad Moderna sólo cambia de figura. El planeta se encuentra en llamas. La esencia del hombre se deshace. Una meditación sobre el sentido histórico del mundo sólo puede provenir de los alemanes, en el caso de que ellos puedan encontrar y preservar lo "alemán". Esto no significa una pretensión o una arrogancia, sino, al contrario, el saber de la necesidad de soportar una indigencia inicial.

Tenemos que aprender a pensar el "es" a partir del oropel más fugitivo de la fugacidad del día, a partir de lo ordinario, hasta lograr pensar integralmente dicha indigencia y experimentar en el todo un único destino.

Como ya observamos, antes de afirmar que el fragmento diría que el surgir en sí sería una declinación, el entendimiento tendría que inmovilizar el pensar corriente. Ahora, puesto que presentamos el fragmento bajo el traje de la comprensibilidad de cualquiera, el entendimiento se encuentra quizás inmovilizado en aquellos que han intentado, alguna vez, pensar de modo esencial y resguardarse en la cercanía de los pensadores iniciales.

De esta manera, el entendimiento se inmoviliza para todos nosotros. Lo dejamos permanecer inmóvil con tranquilidad, dejando de lado las opiniones precipitadas, y abrimos los ojos y los oídos. Nos preparamos para escuchar con simplicidad la palabra. No arremeteremos más contra el fragmento con nuestras opiniones circunstanciales. Dejemos que una palabra nos hable. La palabra:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
"El surgir da su favor al ocultarse"

Repaso

Sobre la relación esencial entre el surgir y el declinar.
Rechazo de las interpretaciones lógicas (dialécticas)

Según el ensamblaje literal, τὸ μὴ δῦνόν ποτε dice: "Lo que cada vez no declina". El ensamblaje literal contiene una doble negación: 1. el μή expresamente nombrado (ya no); 2. la negación resuelta en el pro-

pio δῦνόν, en tanto, en el modo griego de pensar, "declinar" significa: ingresar al ocultamiento, entregarse al ocultarse, a la ausencia, a la no-presencia. Si no sólo traducimos fielmente ese ensamblaje literal regido por una negación, sino que también intentamos pensar con fidelidad lo dicho en él, tenemos que salir al encuentro de lo que tiene como base de su ensamblaje un doble "no", con el fin de que su constitución sea enteramente negativa. Pero al mismo tiempo resultó claro que "en términos de contenido" el ensamblaje literal τὸ μὴ δῦνόν ποτε designa la misma cosa que las palabras fundamentales del pensar inicial -φύσις,ζωή- "el surgir siempre". Si nos mantenemos reflexivamente en la φύσις no se muestra absolutamente nada de una negación o de una esencia determinada por el "no". Por eso nos hallamos ante una doble necesidad. Por un lado, la necesidad de pensar fielmente la palabra fundamental negativa y, por el otro, pensar justamente esa misma palabra sin negación como "el siempre surgir", es decir, como φύσις.

Pero, ¿será que aquello que Heráclito llama φύσις es sin negación? Afirmamos eso gracias a una explicación imprecisa de lo que la palabra nombra. Afirmamos algo sobre la φύσις sin escuchar aquello que el propio Heráclito dice expresamente de la φύσις. En la medida en que no reflexionemos con ese propósito, tampoco estaremos en condiciones de descubrir cómo palabras desprovistas de negación, φύσις y ζωή, se encuentran de un lado, y τὸ μὴ δῦνόν ποτε, como ensamblaje acuñado en la negación, del otro. No podremos descubrir tampoco si un lado excluye el otro, o si designan lo mismo y si, como podría ser este el caso, en el concepto de φύσις no se piensa nada negativo.

Antes de pensar el todo del fragmento 16, ordenado aquí como el primero de los fragmentos de Heráclito, es decir, antes de preguntar simplemente por la pregunta nombrada en él, escuchemos

lo que dice el segundo fragmento que suele enumerarse como el 123. Él reza:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.
"El surgir da su favor al ocultarse."

También para el escuchar inicial resulta claro que la φύσις, el surgir, se encuentra en una relación esencial con el "ocultarse", esto es, en su sentido griego, con el "declinar" como ingresar en el ocultamiento. Por tanto, Heráclito piensa algo "negativo" en la φύσις y, presumiblemente piensa esto, porque tiene que pensar así la φύσις, y tiene que pensar así la φύσις, porque ésta se muestra de dicha manera. Pero para la mirada superficial resulta evidente que el fragmento afirma algo de la φύσις, del "surgir", a saber, el declinar, lo que contradice el surgir. Si debemos pensar lo que dice el fragmento del pensador, entonces tenemos que negar, desde un comienzo, dos posiciones diferentes que se rehúsan con igual fuerza. No obstante, no debemos introducir y aclarar apresuradamente la "lógica", lo "lógico" y la ley del pensar metafísico interpretado como principio de contradicción, y concluir que el fragmento de Heráclito encierra una contradicción, que es ilógico y, puesto que es ilógico, también es "no verdadero". Lo lógico no es ninguna instancia y, sobre todo, ninguna fuente de lo verdadero y de la verdad. Si, en virtud del fragmento del pensador y de las consideraciones anteriores, abandonamos la "lógica" y el pensar corriente, pero tenemos que pensar al mismo tiempo lo dicho, se nos ofrece el recurso de tener que estrellarnos la cabeza contra la "dialéctica". Ya escuchamos decir que la dialéctica no sólo no excluye la "contradicción" y lo "ilógico", sino que reconoce lo "verdadero" en la contradicción. Después de que Kant ha hecho visible la contradicción en su doctrina de las antinomias, la metafísica absoluta del

idealismo alemán no considera la contradicción como lo que se debe evitar en el pensar, sino como aquello que es válido retener para superarlo y resolverlo en una unidad más alta. “La contradicción resuelta es, por tanto, el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y de lo negativo.”[34] “El *pensar especulativo* radica sólo en que el pensar retiene la contradicción y se mantiene firme a sí mismo en ella; pero no en que, como sucede en la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sólo se disuelvan en otras o en la nada.”[35] En sus *Lecciones sobre la Estética* Hegel dice: “Pero quien exige que nada exista que no porte en sí una contradicción como identidad de lo que se contrapone reclama al mismo tiempo que nada viviente exista. Pues la fuerza de la vida y, más aún, la del espíritu radica en poner, soportar y superar en sí mismo la contradicción. Este poner y resolver de la contradicción, de la unidad ideal y de la separación real de sus miembros constituye el proceso constante de la vida, y la vida sólo es como *proceso*.”[36] (Sobre esta metafísica de la contradicción Kierkegaard construyó su doctrina de la paradoja y se mostró con ello como el más extremo de todos los hegelianos.)

Si tomamos el fragmento de Heráclito y lo arrastramos con prisa y ansiedad ante el tribunal de lo así llamado lógico, o si nos apropiamos sin atención del fragmento de un pensador inicial con el método de una metafísica posterior, omitimos, en ambos casos, la primera y más simple necesidad. Omitimos el intento de pensar el fragmento en lo que dice, esto es, cumplir realmente dicho intento y esforzar con ello nuestro entendimiento en ese intento del pensar.

---

34. Hegel, *op. cit.*, IV, p. 540.
35. *Ibid.*, pp. 547-548.
36. Hegel, *op. cit.*, XII, pp. 171-172.

Intentamos pensar el surgir como lo que se encuentra en una relación esencial con el declinar y, de este modo, en su esencia, surgir es de alguna manera declinar. Si intentamos pensar esto, nuestro entendimiento se detiene y aquieta. Por eso tenemos que lograr en primer término que nuestro entendimiento, esto es, el pensar corriente, se aquiete y se ponga en marcha de otra manera.

§ 6. Surgir y declinar. El favor (φιλία) *como garantía recíproca de su esencia. Referencia a los fragmentos 35 y 32*

a) El surgir (φύσις), el favor (φιλία) y el ocultarse (κρύπτεσθαι)

Heráclito dice de la φύσις, φιλεῖ. Literalmente eso significa: la φύσις "ama". Podemos tomar esta palabra φιλεῖν en múltiples sentidos, pero no podemos proceder de cualquier manera, como se nos ocurra.

La φύσις "ama", "tiene el gusto de", "la esencia de las cosas tiene el gusto de esconderse", eso suena como la frase: "los niños tienen el gusto de comer golosinas", o "la abuela se sienta con gusto junto al horno". La esencia de las cosas, la φύσις, "tiene el gusto de ocultarse". Aunque exacta filológicamente, debemos dejar de lado esta idea que representa la φύσις como una tía solterona. Pero, ¿por qué la mencionamos entonces aún? Porque esa traducción sólo muestra las últimas prolongaciones de la comprensión del inicio del pensar occidental, considerada en todas partes como evidente. Muestra el consenso de que dicho pensar debe ser entendido a partir de la metafísica como su nivel preliminar y sin formación. Las inevitables consecuencias de esta opinión se muestran en las traducciones mencionadas. No "criticamos" aquí, por tanto, a sus autores, sino que reflexionamos sobre nuestra postura o sobre lá postura de Occidente frente a su inicio histórico.

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Primero sostenemos que φιλεῖ es dicho de φύσις: φύσις... φιλεῖ. La palabra φύσις designa lo que constituye lo por-pensar para los pensadores. Este pensar esencial ha retenido ya en los griegos un nombre que también deja de escuchar la palabra φιλεῖ: "filosofía" –φιλία τοῦ σοφοῦ. En la primera clase tradujimos esta expresión por: "amistad por lo por-pensar". El fragmento 35 de Heráclito habla de los φιλόσοφοι ἄνδρες, de los hombres que viven de la φιλία por τὸ σοφόν. σοφόν, σαφές significa originariamente lo claro, lo manifiesto, lo luminoso. τὸ σοφὸν μοῦνον: lo sola y únicamente luminoso en sentido riguroso es ἕν, lo uno. De lo uno dice Heráclito en el fragmento 32: ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καί ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα –"lo uno, lo único por-pensar se deja y no se deja llamar con el nombre 'Zeus' (esto es, del rayo)". Al traducir τὸ σοφόν por "lo por-pensar", hacemos una traducción muy provisional, que recién recibirá su contenido y su fundamento cuando sea determinado lo por-pensar. Traducimos ahora el φιλεῖν en la sentencia de Heráclito por "dar su favor". Entendemos el favor en el sentido originario de otorgar y conferir, o sea, en el sentido diferente del significado derivado de "beneficiar" y "proteger". El otorgar originario es un otorgar aquello que conviene a lo otro, porque pertenece a su esencia, en la medida en que la sustenta. La amistad, φιλία, es así el favor que otorga a lo otro la esencia que él tiene, de tal modo que por medio de dicho otorgar la esencia otorgada puede despuntar hacia su propia libertad. En la "amistad" la esencia otorgada recíprocamente se libera a sí misma. Lo que caracteriza la amistad no es la complacencia, ni tampoco el "alistarse" en casos de necesidad y peligro, sino el ser-ahí para lo otro, que no requiere ningún dispositivo o prueba, que actúa precisamente cuando renuncia a ejercer influencias.

Sería un error creer que dicho conferir la esencia se haría por sí mismo, como si aquí "ser-ahí" no fuera más que un ser existente. La

atribución de la esencia necesita del saber y de la paciencia. El otorgar es un poder esperar hasta que lo otro se encuentre en el despliegue de su esencia, sin prestar mucha importancia a ese encontrarse en la esencia. La φιλία es el otorgar el favor que dona algo que en el fondo no le pertenece, aunque, sin embargo, debe ser garante para que la esencia de lo otro pueda resguardarse en su propiedad.

Se debe observar, de paso, que el fundamento esencial y oculto de toda "educación" es la amistad, así entendida, que alcanza su cumbre en la amistad por lo por-pensar, es decir, por aquello que recibe de lo por-pensar su determinación esencial. Sin la "filosofía" entendida en el sentido correcto, ningún pueblo histórico puede tener una mirada de lo esencial, esto es, de lo que constituye lo simple de todo ente. Sin esta mirada esencial no existe ninguna posibilidad de relacionarse con lo simple, con lo que actúa a partir de sí mismo. Sin esta referencia nunca puede acontecer la relación fundamental que sustenta toda educación, pues ésta sólo puede ser suscitada por la atracción y el dejarse atraer por lo esencial. Sin que la esencia actúe en forma oculta en la educación, toda clase, todo seminario, toda disciplina y todo adiestramiento carecerán del fundamento maduro y creciente. Lo que ellos producen será un mero adiestramiento que tan pronto se torna serio se ve devorado por su propio vacío. La propia educación y su fundamento esencial, la filosofía como amistad de lo por-pensar, se fundamenta en que lo por-pensar, desde hace mucho llamado ser, en sí mismo, regido por un favor y un otorgar. En todo caso, así lo dice la sentencia de Heráclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

(Aquí no hay nada que sutilizar. A pesar de la apariencia, no se debe apuntar aquí que Heráclito atribuye a la φύσις "vivencias" "personales" o "humanas", como si supiéramos qué significan "vivencias", y como si estas "vivencias" no recibieran su origen de la esencia de la vida, por tanto, de la ζωή y de la φύσις.)

El fragmento φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ parece escucharse, según el entendimiento común de φύσις, como si la expresión φιλεῖν significara un comportarse humano atribuido a la "naturaleza", es decir, la "adaptación" de algo subjetivo a lo que es objetivo. En esta argumentación usual consideramos que todo aquello que caracteriza el modo del favorecer y del conferir es prerrogativa y propiedad del "sujeto" y sobre todo, que la determinación del hombre como "sujeto" es la cosa más natural del mundo, a pesar de que se remonte solamente a tres siglos y en ese tiempo, como un inconcebible furor de la historia, haya devorado en su voluntad la esencia humana. La "psicología" existe desde el tiempo en que el hombre se hizo "sujeto". El cristianismo es el estadio preliminar para la construcción de la pasión, ejecutada por la psicología. No existe "psicología" en Grecia. El tratado de Aristóteles llamado Περὶ ψυχῆς nada tiene que ver con la "psicología". En el acabamiento de la metafísica, la metafísica se hace "psicología", es decir, la psicología y la antropología constituyen la última palabra de la metafísica. Psicología y técnica se copertenecen como derecha e izquierda.

Por tanto, para nosotros, los de hoy, son completamente extrañas tanto la posibilidad del pensamiento y del propio pensar como la idea de que, quizás, lo que asumimos en la calle como "nuestras vivencias", no sea, en su esencia, una propiedad nuestra. En nuestro espacio del pensar no tenemos ningún lugar para la posibilidad de percibir que lo así llamado subjetivo en su correlación con lo "objetivo", y la relación entre ambos, no podría ser lo primero y originario, aunque el origen de la relación entre ambos y sus consecuencias sean "tarea" de la mayor importancia. Es posible que algún día, por su desamparo, pueda desaparecer la concepción, de ningún modo ingenua, pero completamente idiota, de que el pensar de Heráclito atribuye a la φύσις un φιλεῖν porque piensa ingenua y primitivamente, e imprime, así, un carácter

"antropomórfico" al mundo. Pues en la afirmación de que el fragmento de Heráclito establece una antropomorfización de la "naturaleza" se esconde la pretensión de que el mundo y, sobre todo, el hombre, ocupan obligatoriamente el lugar de decisión. En lugar de recurrir a nuestra subjetividad y a la metafísica del mejor saber incondicionado, debemos tomar en serio la palabra dicha de Heráclito. Ella dice:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
"El surgir da su favor al ocultamiento."

El favor del surgir pertenece al ocultamiento. En la relación con el surgir, κρύπτεσθαι, ocultarse, es un cerrarse. En este sentido, intentamos pensar inicialmente, aunque no íntegramente, el κρύπτεσθαι. El surgir otorga el cerrarse que lo esencia, porque el propio ocultarse concede el surgir en lo que él mismo es, a partir de su "esencia".

b) La φιλία (favor, garantía) como la relación esencial y cambiante de surgir y declinar (ocultarse). La φύσις como la esencia simple del favor (φιλία) del surgimiento encubridor

(Lo uno otorga a lo otro y le concede así la libertad de su propia esencia, la cual no reposa en otra cosa que en el propio otorgar que impera sobre el ocultar y el desvelamiento, donde emergen libremente la esencia y el actuar del desocultamiento. Este libre emerger es el propio inicio: el inicio "del" ser como ser.

Sin embargo, con estas últimas frases se habló forzosamente demasiado. "Demasiado" en el sentido de que cuanto más simple es lo por-decir, más adecuada resulta la explicación detrás de lo porpensar. Estas últimas frases deben presumir que algún día llegaremos

quizás a experimentar de manera comprensiva la φύσις y a pensar, en esa experiencia, lo inolvidable.

Pero antes debemos intentar echar una mirada a la relación esencial y recíproca llamada aquí φιλία, φιλεῖν –el favor. El surgir propicia el ocultarse para que éste esencie en la propia esencia del surgir. Pero el ocultarse esencia en tanto favorece el surgir para "ser" el surgir. En la φύσις actúa el favor, mas no cualquier favor y favorecimiento, sino el favor en el sentido del favorecer que no favorece otra cosa que el conceder, el propiciar y el otorgamiento de aquello que esencia el surgir.

Si para el hombre moderno, que tiene apenas tres siglos de edad, no todo se desdobla ya en lo subjetivo y vivencial que la conciencia calculadora se encarga de hacer consciente, y eso quiere decir, al mismo tiempo, que sería transferido a la región fatal de lo inconsciente, entonces podríamos indicar, sin ningún peligro, un equívoco sobre una palabra del pensador Parménides, quien con Heráclito piensa el inicio. En el fragmento 13 la palabra de Parménides reza:

πρώτιστον μὲν ῎Ερωτα θεῶν μητίσατο πάντων.
"Por cierto, (ella) adivinó a Eros como el primero de los dioses."

A-divinar significa aquí con-cebir pre-diciendo, en el sentido de que lo necesario de toda necesidad se funda en una pre- y pro-visión. Pensado de modo esencial, "Eros" es el nombre poético de la palabra pensante, "el favor", en tanto esta palabra nombra ahora la esencia crepuscular de la φύσις. Quien quiera penetrar ahora en el sentido de la palabra adivinar empleada por Parménides, no debe orientarse por el uso que Platón hace de esa palabra en el *Banquete*.[37] La palabra

---

37. 178b.

de Parménides sólo se deja pensar, si pensamos un concepto suficiente de lo que los griegos llaman ϑεοί.)

En el surgir y como surgir, nada escapa al encerrarse. Al contrario, en él se asume el encerrarse como lo que garantiza y constituye siempre la única garantía para el surgir. Lo uno favorece lo otro. En este propiciar se dispensa a la intimidad de ambos la simple "esencia". φιλία y φιλεῖν no coinciden con la φύσις. El favor es el modo por el cual no sólo el surgir se esencia nuevamente en el encerrarse, sino también la recuperación del surgir se esencia a través del encerrarse y la fundación anticipada del encerrarse adquirida se esencia a causa del surgir, y se esencian como se esencian. Eso significa que el favor no es de nuevo algo por sí, externo al φύειν y κρύπτεσϑαι, sino que el modo esencial del otorgar es surgir y encerrarse. El favor es la intimidad de la simple diferenciación. El favorecer propicia la pura claridad, en la que surgir y ocultarse pueden sostenerse uno fuera del otro y uno para el otro, y luchar así uno con otro por la simple garantía de la esencia otorgada con simplicidad. El favor es el rasgo fundamental de la ἔρις, de la lucha, en tanto pensamos ésta inicialmente y no como odio y rivalidad según lo repulsivo de lo que desfavorece y contrafavorece.

El surgir otorga al encerrarse que éste le conceda su esencia, y se preserve de este modo a sí mismo en el favor de su propia esencia otorgada por el surgir. Podemos llamar φύσις lo que esencia como la simplicidad del favor propio del surgir que se oculta. Como se hace usualmente, escuchamos y leemos esa palabra de manera aislada, en la que a una palabra corresponde siempre un objeto. Decimos "casa" y nos referimos al objeto correspondiente. Decimos "montaña" y nos referimos a lo que se representa aisladamente con esa designación. Decimos φύσις y encontramos primero que debe ser posible representar lo que le corresponde, al menos según la explicación prece-

dente. Hacemos valedera dicha pretensión, porque con su ayuda nos encontramos delante de las cosas, de los asuntos y de los hechos. Y asimismo cuando admitimos que lo nombrado por la φύσις no se deja representar inmediatamente, pretendemos de nuevo la posibilidad de reunir de manera nítida y clara, en una visión panorámica, lo dicho múltiplemente sobre la φύσις, con el fin de que cualquiera pueda orientarse fácilmente en ello. Cuando eso no sucede, encontramos el asunto enredado. Es a partir de lo que consideramos "simple" que determinamos lo que para nosotros vale como "complicado". Esto "complicado" es lo insoportable para el saludable entendimiento "natural" del hombre que sale al encuentro con la recusación. La interpretación realizada aquí del fragmento φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ es, evidentemente, "complicada". Sin embargo, hay un camino simple de aprehender su contenido sin reducirla a un lugar común. "Surgir" y "declinar", su relación puede ser aclarada fácilmente por medio de una "imagen" que quizás haya pasado, incluso, por la cabeza del propio Heráclito.

Hay un surgir en la configuración de la mañana y del crepúsculo. De la mañana surge, felizmente, la claridad del día con la cual el surgir se completa. Le sigue, empero, la tarde con su crepúsculo, en el sentido opuesto. De cierto modo, se considera la mañana como un anaquel que se abre. Después llega el día propiamente dicho, el segundo anaquel (pues "la mañana" y "el día" son diferentes). El segundo anaquel se encuentra abierto. Surge luego el tercer anaquel que se abre lentamente: el atardecer. El segundo anaquel es el preferido con respecto al cual el surgir y el encerrarse constituyen adiciones inevitables. Si se sigue el tercer anaquel, llamado el atardecer, en su relación con los demás, resulta que él sólo está "propiamente" en relación con el anaquel abierto, con el día. Pues el día se cierra nuevamente con el atardecer. Como reza la sabiduría popular, el declinar no se

opone al surgir, sino al día, del mismo modo que "morir" no se opone al nacer, sino al vivir. Decimos vivir y morir, y no nacer y morir. Contra estos tres anaqueles y conforme a su representación del ente, no hay mucho que decir. Lo que se puede decir es, a lo sumo, que todo tipo de representación que "piensa" los anaqueles es claramente limitada. Se acostumbra a hablar de la oposición entre vida y muerte, con lo cual se muestra que la muerte se opone a la "vida" y no al nacimiento. También aquí el anaquel juega su papel. Se cree, si es que se cree alguna cosa, que con el nacimiento el hombre se ve colocado en un anaquel llamado "vida", y que con la muerte él es retirado nuevamente del anaquel, como si no hubiera comenzado ya a morir desde el nacimiento, como si la muerte no fuera la posibilidad constante de lo que se llama "vida" que, en cuanto vida, es siempre un haber nacido. "El anaquel" es, ciertamente, una cosa confortable, y quien piensa en anaqueles puede aprender muchas cosas. Pero, infelizmente, el ser no es ningún anaquel. El anaquel es un ente y, necesariamente, algo totalmente insignificante.

La φύσις, el surgir, se encuentra en una relación esencial con el encerrarse, es decir, con el ingresar en el ocultamiento, por tanto, con el "declinar" pensado de manera griega. El fragmento 123 (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) nombra la relación esencial con la palabra. Comprendemos φιλεῖ como favor y otorgar.

El surgir otorga, en tanto surgir, al encerrarse que éste se esencie en la propia esencia del surgir. El favor es aquí el otorgar recíproco de la garantía que confiere una esencia a lo otro, y en la cual se preserva la garantía de la esencia denominada φύσις. Sólo podemos pensar ésta a partir de la unidad originariamente unificadora del favor. Con este modo de pensar nos situamos por fuera del ámbito corriente de las opiniones, donde todo es pensado sólo objetivamente, es subsumido en representaciones aisladas y ordenado según anaqueles.

Esencial no es el anaquel en sí sino la opinión elaborada en la perspectiva del anaquel, porque domina la relación del hombre con el ente. Por eso debe ser considerada con seriedad. La representación conforme al anaquel no es, de modo alguno, solamente la consecuencia de un modo superficial de pensar sino su fundamento. El pensar conforme al anaquel se funda en el hecho de que el ente se impone por sí mismo, en el sentido de tornarse y mantenerse el paradigma y la perspectiva para la determinación del ser. (La esencia de la metafísica se funda en esa imposición del ente.) Limitado, el modo de pensar orientado por la perspectiva del anaquel se cierra al libre actuar de lo esencial. Y, en el caso del fragmento de Heráclito sobre la φύσις, sólo logra pensar el surgir como un proceso y el ocultarse como otro proceso. El ocultarse puede seguir al surgir y, de algún modo, establecer una conexión con él. El anaquel del surgir puede existir al lado del anaquel del declinar. El pensar "normal" bloquea la posibilidad de pensar que el surgir esencia en sí mismo como ocultarse. Es lo que dice el fragmento de Heráclito cuando llama φιλεῖν la relación entre φύσις y κρύπτεσθαι. ¿Cómo debemos entender eso?

Debemos establecer, por tanto, esto: el ἀείζωον, la φύσις, el nunca declinar, el siempre surgir, es simplemente surgir, en el sentido de que en todo y en cualquier aspecto excluye de sí el encerrarse. ¿Qué debería suceder entonces con el surgir, desprovisto de cualquier relación con el encerrarse? El surgir no tendría nada a partir de lo que pudiera surgir, y nada que se abriera en el surgir. Aunque pudiéramos dejar suceder el surgir simplemente por sí mismo, el surgir tendría, por lo menos, que retraerse y desaparecer de lo que garantiza un mostrar, esto es, de un encerrarse, para disolverse luego o inmediatamente en la nada, en el ahora de la separación. El surgir no esencia como aquello que esencia primero y constantemente, si antes no esta contenido y resguardado en el encubrirse. Por eso, es decir, a causa

de su esencia, y sólo por eso, el surgir favorece el encubrirse. ¿Qué sucedería si la fuente que sale a la luz de la tierra permaneciera sin el favor de las aguas que corren subterráneamente? No sería fuente. Ella tiene que pertenecer a las aguas ocultas. Dicho pertenecer dice que, en su esencia, toda fuente se mantiene protegida por las aguas ocultas en la tierra, y sólo a partir de ellas la fuente permanece. La referencia a la fuente puede parecer sólo una "imagen". Pero en esta imagen aprehendemos más fácilmente lo sin imagen de la esencia del surgir emergente que reposa en el encubrirse. Toda "esencia" es, en verdad, sin imagen. Entendemos incorrectamente esto como una carencia. Olvidamos así que es lo sin imagen y, por tanto, lo inintuible, lo que confiere fundamento y necesidad a todo lo factible de imagen. Pero, ¿qué podría pintar un pintor que no ve siempre más allá y más ampliamente de lo que pueden ofrecer los colores y las líneas? Sin lo inintuible aprehendido como posibilidad de ver, lo visible no es más que un estímulo visual. El grito cada vez más estridente por la "intuibilidad" pierde ya su carácter cómico para tornarse la señal de lo trágico, esto es, de una voluntad que, en la medida en que se quiere a sí misma, sólo consigue querer contra sí y obrar contra sí misma, apareciendo así, incluso, como algo "lógico".

La introducción del cine en la "escuela" y, sobre todo, en la investigación, es algo importante y estimulante. Pero este evento se torna luego una fatalidad, no por sí mismo, sino por el hecho de concretarse dentro de una realidad moderna (de la voluntad de poder). Pues ahí se confirma la actitud y la opinión de que sólo lo que "aparece en el cine" es propiamente real. Pero lo que no puede ser representable ni tornarse intuible "como filme" no es ya de por sí lo que no puede ser visto, en tanto hay una mirada para lo inintuible, la cual porta toda nuestra esencia en su fundamento, en la medida en que comprendemos el "es" y el "ser" y tenemos así el ser mismo "ante la

mirada". Ahora bien, el peligro consiste también en que equiparamos la intuibilidad fílmica con la "realidad". Si no reconocemos este peligro metafísico de nuestra existencia histórica, no sabemos aún dónde estamos y en qué momento del mundo nos encontramos. Y aunque nunca pueda hacerse intuible para el ojo "fílmico", es válido sin embargo: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

El ocultarse garantiza su esencia al surgir. En tanto garantiza tal ocultarse, éste debe esenciar ocultándose. El ocultar garantiza en la medida en que encubre. Ambos son lo mismo y decibles por eso en la misma palabra. No se trata de un juego vacío de palabras, sino del juego oculto de la palabra que no debemos perturbar por nosotros mismos. Nuestro modo burdo de tratar con el lenguaje considera su uso técnico-comunicativo algo normal y paradigmático. Por eso, el juego de palabras que actúa sin artificios, da siempre la impresión de jugueteo. Y, sin duda, es difícil reconocer el límite entre el juego de palabras provenientes del lenguaje y el juego con palabras generado por nosotros mismos, siendo por eso muy fácil el jugueteo con ellas. Sobre todo, cuando el jugueteo con las palabras se degenera en técnica y método, en una reproducción ciega. Por eso se llega, dicho en lenguaje moderno, a que el crédito de las palabras ya de por sí resulta rebasado.

Pero el juego de la palabra es jugado por el juego de la propia esencia, que llega a su palabra. La φύσις es el juego del surgir en el ocultarse que alberga liberando justamente el surgir libre y abierto. Pues, cuando se atribuye en el fragmento de Heráclito el κρύπτεσθαι a la φύσις, debemos observar que κρύπτειν, ocultar, tiene el sentido de un abrigar. Pero el abrigar no quiere decir solamente tornar inaccesible, ocultar en el sentido del esconder y dejar desaparecer. Abrigar es guardar en el sentido de albergar, colocar bajo la protección de algo. Albergar es siempre hospedar. En el cambio de sentido, el surgir se muestra entonces al mismo tiempo como liberación de lo preservado

en la libertad del disponer. La sentencia φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, "el surgir da el favor al ocultarse", revela poco a poco el sentido que constatamos al escuchar en la palabra intermedia κρύπτεσθαι el significado de abrigar y preservar. En la medida en que el surgir dona el favor al ocultarse, el surgir no deja esenciar lo que es. Al contrario, la φύσις descubre su inicio constante en la donación de ese favor, según la cual el surgir aparece siempre ya antes del surgir de cualquier ente. Desde el punto de vista del ente y, sobre todo, de los objetos que la indagación humana busca constatar, la φύσις es lo que nunca se oculta sino que siempre ya ha surgido. En sí mismo, el surgir reside en el juego de garantizar al ocultarse el favor de mantenerse el protector de su esencia. Sólo si llegamos a pensar el fragmento de Heráclito en el ensamblaje de sus tres palabras, llegaremos a pensarlo como el fragmento de un pensador inicial.

Según Platón, la "esencia de las cosas", es decir, la ἰδέα, es difícil de visualizar porque la visión del hombre se enturbia, y no porque la esencia de las cosas se esconda. En realidad, dicha esencia no se esconde, sino que es propiamente lo que brilla y aparece. Si se dice que la φύσις "tiene el gusto de esconderse", esto es, de esconderse para el ojo del hombre, se va contra toda esencia pensada en la φύσις e, incluso, contra la esencia de la ἰδέα, que solamente es un último reflejo de la φύσις inicial. Parece que es así porque los hombres raras veces y difícilmente aprehenden la esencia de las cosas. La traducción que acabamos de mencionar no habla de φύσις. Lo que ella hace es atribuir la supuesta inaprehensibilidad de la φύσις a un humor o a un gustar de la φύσις, en lugar de atribuirla al hombre y a su dispersión, y opina, incluso, que un pensador como Heráclito habría afirmado algo así. La φύσις no requiere esconderse primero, pues, como muestra el ejemplo, la propia incomprensión de los hombres hace que sus concepciones la desplacen siempre ya ante la mirada del surgir que esencia.

No es a partir de su relación con la capacidad o incapacidad del hombre de aprehender que el fragmento de Heráclito dice lo que dice acerca de la φύσις. Ésta lo dice a partir de la esencia propia de la φύσις. La φύσις no se oculta ante los hombres. El surgir es lo que se abriga como surgir en el encerrarse, en cuanto garantía de su esencia. Precisamente porque la esencia de la φύσις no se "encubre", es posible que el entendimiento corriente choque con dicha esencia y, a consecuencia de ese choque, se petrifique en una concepción comprensible sólo porque se la ha hecho a sí misma. Puesto que la φύσις no se esconde, sino que, más bien, el surgir simple es lo abierto, ella constituye la más próxima de todas las proximidades.

§ 7. La φύσις *como el ensamblamiento esencial* (ἁρμονία) *de surgir y declinar (ocultarse) en el otorgamiento cambiante de su esencia. Referencia a lo mismo en el surgir y en el declinar. Fragmentos 54, 8 y 51*

En cuanto el surgir concede en sí mismo el favor al ocultarse, el ocultarse se ensambla en el surgir, de modo que éste puede surgir de aquél y permanecer, por su parte, resguardado, esto es, ensamblado en el ocultarse. Vista ahora en su esencia, la propia φύσις nombrada en el fragmento 123 es el ensamblaje en que el surgir se ajusta como el ocultarse y éste como el surgir. La palabra griega para ensamble es ἁρμονία. Solemos pensar con esta palabra el ensamble de los tonos y aprehender la "armonía" como la "consonancia". Lo esencial de la armonía no está aún en el ámbito de la sonoridad y del tono, sino en el ἁρμός, en el ajuste en que lo uno encaja en lo otro, donde ambos se ensamblan en el ajuste, de tal manera que *es* así un ensamble.

Por no ser el ocultarse algo que se encuentra fuera o al lado del surgir, por no ser algo que sólo posteriormente se ofrece y acomoda

al surgir, por ser el ocultarse algo que la propia φύσις propicia en cuanto lugar de su propio fundamento, por todo esto la φύσις actúa como ensamblaje, como ἁρμονία, como el ajuste en que surgir y ocultarse ofrecen alternadamente el otorgamiento de su esencia.

a) Lo inaparente del ensamble de la φύσις como lo propio de su apertura. La esencia originariamente noble del puro surgir

En el fragmento 54, que escuchamos como el tercero, Heráclito dice lo siguiente respecto a la ἁρμονία, que es el propio φύειν de la φύσις:

ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

"El ensamble inaparente supera en nobleza el ensamblaje estimulado a la apariencia."

La φύσις es lo inaparente. En cuanto lo que otorga lo despejado que se abre para un aparecer, el surgir es lo que se retrae en todo lo que aparece, y no es él mismo algo que aparece entre otras cosas. Por eso mismo, en el ámbito estricto de lo visible, lo que de inmediato y con frecuencia recibe con exclusividad nuestra atención, es lo que primero se encuentra a la luz y se mantiene accesible en cuanto lo que es iluminado. La propia luz es, al contrario, el medio indiferente y evidente que sólo recibe nuestra atención y, asimismo, en forma pasajera, cuando el objeto iluminado se torna inaccesible para nosotros en virtud de una oscuridad casual. El hombre se hace a sí mismo una luz. La moderna gran ciudad ha llegado a hacer de la noche un día a través de una gigantesca técnica de iluminación, de manera que ni el cielo ni tampoco sus luces pueden ser visibles. Gracias a esa técnica

la propia luz ha llegado a ser objeto de producción y de primera necesidad. La luz ha perdido su esencia de ser lo que no aparece en todo aparecer. No obstante, en el sentido de la transparencia de lo claro, la luz se funda en el esenciar de despejamiento y aurora, esto es, de la φύσις.

(El hombre moderno está completamente fascinado por dicha desesencialización técnica de la claridad. Cuando llega a ser excesiva, siente, por poco tiempo, la necesidad de un pico montañoso o del mar, como un reactivo. Se "vivencia" entonces "la naturaleza", vivencia que en la mañana siguiente se torna monótona. Por eso corre luego al cine. Todo eso es lo que se llama "vida".)

La φύσις no es lo que se muestra como un aparecer en medio de lo que surge y de lo surgido. Es lo que no aparece en todo aparecer. Esto no es, de modo alguno, "lo invisible", como traducen –erróneamente– las ya nombradas traducciones filológicas. La φύσις no es lo invisible. Al contrario, es lo que se ve inicialmente, aunque de inmediato y en la mayoría de los casos sea lo que propiamente no se deja visualizar. A modo de ejemplo, para presentar la relación mencionada a partir de un ámbito derivado. De pie en una pieza, vemos "el espacio" mas no logramos visualizarlo. Lo que visualizamos es la disposición de los muebles y todo lo demás que dentro del espacio se muestra como objeto. Así, cuando miramos el reloj vemos "el tiempo", mas no lo visualizamos. Visualizamos los números, los minuteros y las "cuántas horas" del tiempo. "Espacio" y "tiempo" son siempre lo que, aunque siempre visto, no aparece, no se deja visualizar y objetivar a primera vista.

La ἁρμονία de la φύσις, el ensamble en que esencia la φύσις, no es inaparente, ἀφανής, es decir, "lo que no llega a la apariencia objetiva", porque a ella pertenece un κρύπτεσθαι en el sentido equivocado de un esconderse. Es inaparente porque, como puro surgir,

la φύσις es más abierta que todo lo que se abre a lo patente. Ella se mantiene y esencia como lo inaparente. Pues en cuanto lo inaparente, el ensamble es κρείττων, "más rico", "más capaz", puede "más".

Al designar un refuerzo, dicha palabra nos hace pensar en el ζα de la palabra ζωή. Preguntemos entonces: ¿En qué perspectiva el ensamble es "más" capaz en cuanto lo inaparente? Sin duda, en la perspectiva de apertura y abrigo propios del surgir. Como inaparente, el surgir es en sí –y no a causa de una consecuencia o efecto– más elucidador y elucidativo que cualquier ensamblaje que hay llegado a la apariencia. En su esencia es "noble" lo que dispone de la capacidad de lo más originario, sin requerir de efectos y movilizaciones, sin dejarse tocar por la inacción y sus "ostentaciones", lo que brilla y sobre todas las cosas resplandece a partir de sí sin adornos precipitados y lentejuelas, y sin abrirse paso a codazos. Lo noble es en sí más capaz que lo preparado. La ἁρμονία ἀφανής es noble. La nobleza del puro surgir consiste en no caer en la apariencia que se adelanta por lo hecho de lo patente. La φύσις es el aparecer inaparente. En la inapariencia del surgir reside la garantía –no dejándose tocar por la alternancia de lo que aparece cada vez y, así, "en cada caso no" (μή) puede resguardarse en un declinar– del surgir que esencia ininterrumpidamente en sí mismo, por no estar referido a ostentaciones convenidas. El μή, en el nombrar de la φύσις como τὸ μὴ δῦνον ποτε, designa el κρείττων, la esencia originaria que está en casa, que se halla originariamente en la nobleza del puro surgir. El μή es dicho a partir de una mirada esencial sobre la nobleza de la φύσις que, como surgir, garantiza el aparecer sin caer bajo lo que aparece. Sólo lo inaparente del surgir reposa en sí, porque en su esencia concede el favor al ocultarse.

b) La anti y contratensión de los contrarios como momento esencial del ensamble. Sobre la dificultad de pensar la contratendencia en una unidad con el ensamble: la diferencia entre el pensar corriente y el esencial. El ensamble de la φύσις y las señales de Ártemis (arco y lira). Referencia al fragmento 9

La ἁρμονία: el ensamble, es allí en el puro aparecer de su esencia y se despeja allí de manera intacta, es decir, esencia allí como lo más bello. El surgir se resguarda también allí de manera intacta en el ocultarse y éste, a su vez, encuentra en el surgir la pura garantía de sí mismo. Allí donde el surgir se ofrece en la esencia del ocultarse y éste en la esencia del surgir, cada uno va a parar a lo que se le contrapone. En el favor de la garantía y otorgamiento de la esencia, el recíproco pasar más allá es para los griegos τὸ ἀντίξουν. ξέω significa llevar consigo, pasar sobre algo, por ejemplo, al desgastar alguna cosa para alisar la superficie, aplanar en el sentido de pasar una lija para raspar y alisar, y hacer aparecer así una configuración, por ejemplo, la piedra tallada, afilada, raspada (ξέω, ξάω es la misma palabra que la alemana "*schaben*"= raspar). Así, τὸ ἀντί-ξουν, la forma principal de ἀντιξέω, significa pasar hacia adelante y hacia atrás, pasar entendido aquí en el ensamble del ensamblaje esencial de la φύσις. En tanto el surgir se ensambla en el ocultarse como garantía de su esencia, el surgir arrastra su contrario, es decir, la declinación. Pero en tanto el ocultarse se ensambla en el surgir, el ocultarse lo arrastra contra sí mismo. Actúa τὸ ἀντίξουν, el portar contra, el portar uno sobre otro y, empero, uno a otro. En tanto actúa de este modo, "trae" conjuntamente el surgir y el ocultarse. El traer conjuntamente, el portar lo uno en la esencia de lo otro de manera ensamblada en el ajuste de la unidad de la esencia se dice en griego συμφέρειν. Por eso, en lo sucesivo, la forma participial συμφέρον significa aquello que es "portable", que

conviene. En el sentido de ἀντίξουν, el portar-conjuntamente mantiene lo que se ensambla en la unidad de su esencia.

Es lo que Heráclito puede decir en el fragmento 8, que enumeramos como el cuarto:

τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.

"El recíproco llevar más allá, un traer conjuntamente y, a partir del traer separadamente uno contra otro, el ensamble resplandeciente."

El traer-conjuntamente nada tiene que ver con la yuxtaposición de cosas, con el amontonamiento de cosas extrañas unas a otras. El traer conjuntamente –que aquí consiste más bien en un pasar lo que se experimenta y resguarda como esencia– trae conjuntamente, en tanto este traer conjuntamente es ensamblado en el ajuste, de tal manera que el propio ajuste trae separadamente lo que se ensambla y aparece, de este modo, como ajuste. Con ello, lo que se ensambla trae lo uno fuera de lo otro en la pureza de su contrario propiciador. Sin embargo, siempre que se piensa, como ahora, la relación recíproca entre φύσις y κρύπτεσθαι en la dimensión de ἀντίξουν, no se debe olvidar que se piensa la φύσις, que surgir y declinar se ensamblan conduciéndose el uno contra el otro. Si pensamos el asunto de un modo aún más originario, debemos decir, incluso, que también la esencia de ἀντίξουν, de συμφέρειν y de διαφέρειν se determina *a partir de* la φύσις, es decir, de su esencia que surge y despeja. La opinión corriente no es capaz de pensar lo que aquí está por-pensar. Ello se debe a que aquí no se presupone la prisa de ninguna mirada sensible e intuible del todo del ente, porque, al contrario, el proyecto pensante, visualiza, sin ninguna imagen, el ser mismo en su esencia simple inicial del ensamble. Para pensar lo por-pensar es necesario

seguir el ἀντίξουν-συμφέρον y percibir el pasar como un co-ordenar y, en dicha percepción, comportarse de acuerdo con lo por-pensar[38]. El surgir, la φύσις, sólo se deja pensar como el mencionado ensamblaje si el propio pensar es ensamblable y piensa el ajuste en el ajuste del ensamble y así, y sólo así, sabe del des-ajuste inicial. El pensar corriente, esto es, nuestro pensar moderno, es un pensar objetivo que solamente busca caracterizar la verdad de lo que se piensa en la posibilidad de la objetivación. Pero no sólo por pensar tardío, sino porque todo pensar corriente, como tal, nunca es capaz de acompañar el pensar de la φύσις, la diferencia entre ambos modos de pensar tendría que haber aparecido también a los pensadores iniciales. Heráclito dice en un fragmento, de manera suficientemente clara, que la opinión corriente nunca es capaz de pensar a partir de la φύσις. Se trata de un fragmento que también remite a algo que aparece con mucha frecuencia allí donde el puro aparecer de la φύσις alcanza la imagen y la visión más inmediatas. El fragmento 51, nombrado aquí como el quinto, dice lo siguiente:

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφέρεται παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.[39]

"Ellos no traen conjuntamente cómo debe esenciar el traer-se-fuera-de-sí en que (en el traer-separadamente de sí mismo) se trae conjuntamente consigo mismo; lo que tensiona hacia atrás (ampliándose hacia atrás, a saber, lo que se-trae-fuera-de-sí) esencia el ensamble como ella (la esencia) se muestra en la mirada del arco y la lira."

---

38. Cfr. más abajo el comentario del fragmento 16.

39. Diels: ὁμολογέει en lugar de συμφέρεται.

En lugar de παλίντονος, algunos manuscritos traen παλίντροπος. La mirada debe dirigirse al hecho de que el ensamble es sobre todo, en sí mismo, el volverse lo uno fuera de lo otro en la dis-tensión desatada y el volverse hacia atrás, en el sentido de la tensión de lo que se vuelve en la *dis*-tensión. La ἁρμονία no consiste, por tanto, solamente en el tensionar conjunto, de manera que la tendencia al fuera de sí en la distensión permanezca diferente de ella [la armonía] y, a lo sumo, de lo ensamblado. A la ἁρμονία pertenece el dejar fuera de sí en la distensión. Por eso, cuando se traduce filológicamente (Snell) παλίντονος ἁρμονίη por "ensambe de tensiones contrarias" puede sonar muy bien a Shakespeare, pero la traducción es, primero, incorrecta desde el punto de vista puramente lingüístico y, segundo, completamente errónea en un sentido objetivo. παλίντονος es el predicado de ἁρμονία. Ésta es lo que tensiona hacia atrás, pero παλίντονος no es la tensión contraria en el sentido del objeto mencionado y nombrado en un ensamble que habrá de venir. Lo que debe ser ensamblado y lo que se ensambla no es una "tensión contraria". Lo que se debe mostrar es que la tensión en contra y lo contratendiente pertenecen a la esencia propia del ensamble. El hecho de que otro filólogo encuentre "plástica" esta traducción imposible bajo todos los aspectos, lanza una curiosa luz sobre la negligencia tan frecuente en las traducciones filológicas. Es igualmente curioso que todas las traducciones reproduzcan ξυνιᾶσιν por "comprender", lo que es correcto léxicamente, pero que no concierne a lo dicho y pensado en modo griego. Para encontrar lo pertinente en la traducción, sólo se requiere reproducir literalmente el griego συνίημι, o sea, yo traigo conjuntamente. La palabra dice lo mismo que λέγειν, esto es, colectar, recolectar. En realidad, al hablar de συμφέρειν como traer conjuntamente aparece inmediatamente la referencia a recolectar, de tal modo, que "la unidad" recién es el resultado de la recolección.

Pero, en verdad, ésta es determinada por la unidad divisada de antemano. "Recolectar" significa hacer aparecer la unidad que esencia a partir de sí misma. "Recolectarse" quiere decir también com-portarse en una unidad determinante, no hecha a sí misma, sino una unidad que nos es traída conjuntamente con anterioridad. Puesto que son palabras griegas, no llegamos a percibir que en las palabras συνίημι, συμφέρω –yo traigo, porto-conjuntamente– y λέγω –yo recolecto– está en juego la φύσις, el surgir, lo bello, de tal forma que, pensado en modo griego, "recolectar" y traer conjuntamente tienen el rasgo fundamental que podemos llamar el dejar aparecer *a partir* de la unidad.

(Toda etimología se torna una jugarreta insensata con palabras cuando no se experimenta el espíritu de lenguaje de la lengua, es decir, la esencia de ser y de la verdad, de donde habla el lenguaje. El peligro de la etimología no reside en esta misma, sino en la falta de espíritu de aquellos que la realizan o, lo que aquí es lo mismo, que combaten la etimología. De esta forma, durante toda su vida un filólogo puede domiciliarse con la mayor dedicación en la lengua griega y dominarla, sin que haya sido tocado siquiera una vez por el espíritu de esa lengua y hacer imperar, en lugar del espíritu de la lengua, decente y obedientemente su mundo cotidiano y los modos corrientes de la representación, aunque transfomados "historiográficamente".)

Como también puede percibirse en otras frases de Heráclito, la sentencia del fragmento 51 atestigua claramente que Heráclito conoce la diferencia y la irreconciliación inmediata de la opinión corriente y del pensar esencial. Podemos darnos cuenta desde aquí que la irreconciliación inmediata con el pensamiento corriente pertenece a la esencia del pensar esencial. Éste es, según su esencia, "incomprensible" inmediatamente para el entendimiento corriente. En una conclusión apresurada podríamos considerar también pensador todo aquel que se ocupa de cosas incomprensibles. El pensar esencial no

es precisamente incomprensible por ser complicado, sino por ser demasiado simple. No extraña, de modo alguno, el pensar esencial porque lo que en él se piensa es muy distante, sino precisamente porque es muy cercano. La diferencia entre el pensar corriente y el pensar esencial es insuperable. Pertenece al saber del pensar esencial saber eso, saber el fundamento de dicha insuperabilidad y de la esencia de la irreconciliación inmediata. A lo largo de la historia del pensar, esa diferencia se expresó de varias maneras, según la postura fundamental del pensar.

Visto desde la perspectiva del pensar común, que es siempre la más corriente para nosotros, toda afirmación del pensador acerca de la relación entre el pensar esencial y común se considera un apartarse pretencioso de la incomprensión de la muchedumbre o, incluso, como una queja resentida y contrariada de los equívocos, para no hablar de los insultos, que el pensar corriente le "atribuye".

La dureza de los pronunciamientos de los pensadores sobre su relación con la opinión corriente, no proviene, en realidad, de la indisposición ávida de aquel que se siente enfadado solamente por la incomprensión usual. En realidad, se puede fácilmente (porque se puede en todas partes y en cualquier época) aclarar las palabras de repudio en Parménides y Heráclito, en Platón y Descartes, en Kant y Hegel, en Schelling y Nietzsche, a partir del resentimiento. Pues ésta es la explicación que el entendimiento corriente entiende más fácilmente, imponiéndose, por eso, como lo único verdadero. En verdad, detrás de esas palabras de repudio se oculta aun un ámbito de relaciones, cuya esencia todavía no ha sido cuestionada. No se trata de "psicología" de la "personalidad" de los pensadores y de sus modos personales de reaccionar frente al público y de su incomprensión. En cuestión está la relación esencial y múltiple entre la esencia humana como tal y la verdad del ente. O, en una formulación aún

más radical: si la opinión corriente representa el ente, y solamente éste, y si el pensar esencial piensa el ser, y si, además, la diferencia entre ser y ente es una diferencia esencial o, incluso, la diferencia inicial en sí misma, entonces la discrepancia entre el pensar corriente y el pensar esencial debe tener su origen en la diferencia entre ser y ente. Eso significa que la relación entre el pensar común y el pensar esencial de ninguna manera es sólo la pregunta de la "reacción" del público frente a la filosofía, tampoco la pregunta de la reacción de la filosofía frente a la mencionada reacción del público. ¿Por qué hacer estas observaciones en la explicación del fragmento 51? Porque en este fragmento se piensa la relación del pensar esencial con el pensar común y porque nos ha sido transmitida una serie de fragmentos de Heráclito que hablan sobre dicha relación.[40] Ya por el número de fragmentos es manifiesto que, en la referida relación entre el pensar esencial y el pensar común, existe algo que debe ser considerado de manera esencial. Sin duda, la dispersión de los fragmentos citados en el propio orden habitual muestra, también, que falta un saber acerca de su articulación esencial y de su fundamento. De estos fragmentos, que hemos presentado no tanto por su contenido, citaremos sólo el número 9 que reza:

ὄνους σύρματ᾽ ἂν ἑλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.
"Los asnos prefieren el heno al oro."

Los fragmentos enumerados requieren una explicación especial, porque hasta ahora siempre fueron mal entendidos "psicológicamen-

40. Cfr. los fragmentos 1, 2, 9, 13, 17, 19, 29, 34, 37, 40, 72, 87, 97, 104, 108.

te", como "aclaración" de la personalidad de Heráclito y como caracterización del comportamiento del filósofo frente al público. Eso ocurre porque se olvida pensar si un filósofo del tipo de Heráclito no fue motivado por otras razones sobre esa relación, porque no se preguntó qué coyuntura se muestra en el hecho de que dicha relación haya llegado ya a la palabra en el inicio del pensar occidental en una unidad con el pensamiento portador de lo inicial y de todo lo venidero.

(En los tiempos modernos se busca aclarar las palabras de Heráclito acerca del entendimiento de la muchedumbre a la luz de la burla que Schopenhauer transmitió de la mejor manera en su pronunciamiento contra la filosofía universitaria y sus adeptos. Y eso porque Schopenhauer –quien nunca fue un pensador, sino apenas un escritor que sólo trivializó el pensar de Hegel y Schelling– fue quien determinó el resentimiento como principio de la relación del filósofo con el mundo.)

La articulación interna de los textos enumerados en el pensar de Heráclito, es decir, lo que él piensa, permanece oscuro porque la diferencia entre el pensar común y el esencial se funda en lo que cada uno piensa, y porque en la historia de Occidente esa diferencia es asumida siempre, mas nunca cuestionada e investigada *como* la diferencia que es. Antes de cualquier cosa, debemos reconocer lo que está por-pensar en el pensar de Heráclito. Por eso, la segunda parte del fragmento 51 guarda para nosotros el mayor peso. Aquí se dice algo esencial con respecto a la ἁρμονία, esto es, sobre la esencia de la φύσις.

παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

"Retrotensionándose (a saber, en el traerse-fuera-de-sí) esencia el ensamble, como ella [la esencia] se muestra ante la visión del arco y de la lira."

Al comienzo de esta lección se habló del "arco" y de la "lira", cuando se mencionó la diosa Ártemis, considerada la diosa de Heráclito. Su esencia se mostró en el arco y la lira. Escuchamos ahora que la esencia de lo por-pensar, por tanto, de aquello que piensa Heráclito, a saber, la φύσις como ἁρμονία, se descubre en el arco y en la lira. ¿Nos atreveríamos a dudar ahora que Ártemis es la diosa de Heráclito? ¿Reconocemos que Heráclito es saludado por esa diosa no como efesio, sino como pensador y, en realidad, como pensador inicial? El surgir que esencia, en tanto procede del ocultarse, se encuentra separado, de cierto modo, de él. El surgir parece distanciarse, por tanto, del declinar, determinándose así por un encerrar conjuntamente y por un encerrarse como una extremidad del arco tensionado que escapa tan veloz de la otra, que la flexión del arco y este mismo desaparecen. Tomado por sí mismo, el surgir da la impresión de un arqueamiento que separa los extremos del arco distensionado. En verdad, empero, el surgir es lo que se muestra en la imagen del arco tensionado y eso quiere decir, al mismo tiempo, del arco tensionable. A la esencia del arco pertenece el hecho de que los extremos se tensionan, en realidad, uno contra otro, pero, al mismo tiempo, de que también en ese tender el uno contra el otro se tensionan hacia atrás volviéndose el uno en dirección del otro. El surgir no abandona el declinar y no expulsa su tensión. En el surgir, este mismo se inclina al ocultarse, como lo que posibilita propiamente su esencia y se tensiona en ésta. La φύσις es este "camino", el abrirse separadamente y el cerrarse, y el volver "atrás" de un lado para el otro. ἁρμός, el ensamblar contraconducente; ἁρμονία, "ensamble". Pero al nombrar la λύρα, la lira, el pensador sabe en un única mirada dónde el arco y la tendencia a lo contrario aparecen en la unidad con el ensamble, la ἁρμονία, en la configuración específica de la consonancia. La diosa cuyas señales son el arco y la lira, sólo esencia a partir de la esencia de la φύσις y se

ensambla con ésta. Por eso ella vagaba, como cazadora, por los bosques de lo que llamamos "naturaleza". Por cierto, no debemos representar modernamente la esencia de la "tensión" como algo dinámico y cuantitativo, sino como el ser fuera de sí despejado de una amplitud que al mismo tiempo concentra. En el surgir, dicho ser fuera de sí despejado entra en relación con el ocultarse en sí, porque como surgir sólo puede surgir de un ocultarse. Se tensiona en éste hacia atrás. En la medida en que el surgir y el ocultarse resguardan el favor de la esencia, el ensamble del ocultarse en el surgir *es* lo que ensambla al mismo tiempo el surgir en el ocultarse. El surgir es lo mismo que el ocultarse, es decir, el declinar. Según la interpretación del primer fragmento, la φύσις es τὸ μὴ δῦνόν ποτε, "el nunca declinar". ¿Cómo riman ambos conjuntamente? Debemos preguntar, de paso, si cabe exigir una "rima", si cabe esperar que ellos rimen. La φύσις es lo que nunca declina precisamente porque en el declinar siempre se ensambla como aquello de donde surge. Sin la garantía del cerramiento y de su esencia constante, el surgir tendría que dejar de ser lo que es. "Nunca declinar" no significa, de modo alguno, que en la φύσις se extinga la referencia a la declinación. Significa, al contrario, que él debe esenciar constante e inicialmente. El "nunca declinar", y solamente éste, debe donar el favor al ocultarse. Si el "nunca declinar" rehusara su favor al ocultarse, entonces el surgir no tendría de dónde surgir ni de dónde esenciar como el "nunca declinar". El "nunca declinar" no declina. Esencia, sin embargo, en el encerrarse. El hecho de que el "nunca declinar" necesariamente esencie, no quiere decir que el surgir "decline".

(Su esencia tendría que remitir a lo inesencial. El "nunca declinar" ni siquiera podría "devenir" un mero declinar, si no pudiera antes garantizar la esencia.)

c) La incompetencia de la lógica (dialéctica) para el ensamble pensado en la φύσις. El significado ambiguo de la φύσις y el "predominio" cuestionable del surgir

Pero si surgir y el declinar son, de cierto modo, lo mismo, ¿por qué el pensador dice siempre φύσις al pensar lo mismo? ¿Por qué no dice τὸ δῦνον, puesto que en la esencia de la φύσις el ocultarse tiene el mismo derecho esencial que surgir? ¿Por qué, en lugar de τὸ δῦνον, él dice lo contrario –τὸ μὴ δῦνον ποτε, por consiguiente, surgir? En efecto, la φύσις posee un predominio. Pero eso es sólo una apariencia que se mantiene mientras consideramos la φύσις prescindiendo de lo que constituye su esencia, a saber, de la ἁρμονία. Puesto que la φύσις es la ἁρμονία, es llamada de manera igualmente esencial el ocultarse. Pero también por eso, podríamos decir τὸ δῦνον en lugar de φύσις y, así, llamar la atención sobre el hecho de que, como ingresar en el ocultamiento, el declinar es al mismo tiempo aún y siempre ya un surgir. Solamente el sol que surge y renuncia al surgimiento y en él esencia puede declinar. Sin duda, es propio del sol tanto el surgir como también el declinar y, por eso, al tener en cuenta el sol, decimos siempre lo uno y lo otro. No se nombra el sol solamente con respecto al declinar. Al contrario, en la palabra φύσις el surgir tiene el predominio. Y lo que dice este nombre es, en realidad, tan esencialmente un declinar que se puede mencionar, incluso, esa palabra. Pero si, a pesar de ello, encontramos la palabra φύσις en un predominio, eso debe tener sus razones. Para aclarar el predominio de la φύσις frente al κρύπτεσθαι, podemos considerar lo siguiente: el surgir es lo "positivo", el declinar lo "negativo". En todas partes lo positivo precede a lo negativo, no solamente en el orden del afirmar o negar, sino en todo y en cualquier "poner". Pues, ¿cómo podría ser posible "negar", sin que antes algo se ponga, sin que haya, por tanto,

un *positum*, un positivo, para que la negación pueda dispensar y deponer? No es posible comenzar nada con una simple de-posición. El "de" y el "dis" denotan claramente que la negación se refiere a algo que ya se pone y de él depende de manera esencial y no accidental. Dejar y declinar es posible sólo para lo que adviene y surge. Porque lo que depone es, en sí, algo dependiente, disponer y poner, la posición y lo positivo, mantienen un predominio insuperable.

Eso es evidente y bien calculado. Pero, ¿será también pensado? ¿Será que eso que indicamos como constitutivo de la relación y de la secuencia esencial de disponer y deponer es válido también para el surgir y el declinar? Disponer y deponer son inicialmente los modos de traer ante nosotros y de apartar de nosotros el ente. Ese disponer y deponer son las formas en que parece que siempre se mueve la representación de algo. Deponer y poner son "acciones", esto es, actos del pensar, el modo en que la "lógica" aprehende e interpreta el "pensar". Lo que es válido para los modos de comportamiento del hombre con el ente, ¿es válido para el propio ente? En el supuesto caso que fuera válido también para el ente, ¿sería por eso válido ya para el ser? φύσις-κρύπτεσθαι son nombres del ser. La argumentación convincente del predominio de la posición sobre la negación no significa nada para la decisión sobre el nexo entre φύσις y κρύπτεσθαι. La omnipotencia de la "lógica", asumida de modo imperceptible, nos hechiza cuando ponemos en evidencia la dependencia de la negación frente a la posición y admitimos automáticamente que lo que vale en el ordenamiento jerárquico de los actos del pensar, también debe mantenerse e, incluso, preceder, en el ordenamiento del ente y, asimismo, en el orden de la esencia del ser. Lo mínimo que se debe exigir de un pensar reflexivo es que se pregunte, al menos, si lo que vale para los actos del pensar concierne ya también al ser, y si todo pensar sólo puede ser pensar cuando sea concernido antes por el ser.

La competencia de la "lógica" en el esclarecimiento del propio ser es cuestionable en todo sentido.

Pero ahora tampoco se puede aducir la objeción más inmediata, que se resume en lo siguiente: discutir la competencia de la lógica en el esclarecimiento de la esencia del ser o, por lo menos, colocarla a un lado como cuestionable, no pasa de ser una maniobra aparente. Pues, en verdad, todo esclarecimiento del ser, expresado en sentencias, debe proceder según reglas "de la lógica" y cumplirse en los actos del pensar y del deponer. Se debe responder a esa objeción de la siguiente manera: los actos del pensar en el sentido del poner las sentencias pueden constituir muy bien condiciones necesarias para la realización del pensar esencial y de su decir. Con ello, ellas no se muestran aún como las condiciones "suficientes" y como el portador originario de dicho pensar. Decir que "la lógica" no es competente para el esclarecimiento de la verdad del ser significa algo diferente de la opinión asumida ahora, de que el esclarecimiento del ser puede prescindir de "la lógica".

La desconexión de la competencia "de la lógica" tiene el siguiente sentido: tomados como actos que son, los actos del poner, disponer y deponer no pueden fundar ni abrir ni constituir ni sustituir el ámbito de proyecto, dentro del cual el propio "ser" es aprehensible. Una cosa es completar, en todas partes e inmediatamente, el pensar interpretado por la "lógica" como la representación que pone y dispone objetos. Otra cosa es suponer, irreflexivamente, ese pensar interpretado por la "lógica" como el hilo conductor que debe sustentar en forma decisiva la pregunta por el propio ser del ente. El llamado a la relación jerárquica entre lo "positivo" y lo "negativo" es, en muchos sentidos, correcto "lógicamente", pero no propicia ni garantiza la relación con el propio ser, porque él y los modos meramente formales y objetivos del poner no solamente presuponen, sino que al mismo tiempo di-

luyen y deforman la relación del ser para nosotros. En el ámbito de la realización del pensar, la posición representada "lógicamente" es capaz de mucha cosa, pero ese "poner" no es capaz de tomar aquella "posición" que se encuentra ya en las así llamadas presuposiciones y que, en verdad, es algo diferente de una posición. El mero hecho de que interpretemos de modo iluminador lo que antecede y lo que sucede como pre-supuesto indica que la lógica ya nos asaltó y golpeó. Y lo hace con una ceguera que no se deja combatir con los medios de la propia ceguera. Como instancia de decisión sobre la esencia del ser la lógica no sólo es cuestionable en sí misma y sin fundamento para esa competencia, sino que también esta instancia, la relación de lo "positivo" y "negativo", nunca se deja encontrar en el pensar inicial. Forzamos φύσις y κρύπτεσθαι a una relación que les es completamente extraña, cuando interpretamos el ensamble en que ambos son acordes en su esencia como el carril de la relación lógica entre lo "positivo" y lo "negativo".

Pero, por otro lado, es manifiesto que los pensadores iniciales pronuncian el nombre φύσις. Además, debemos observar y sorprendernos al mismo tiempo de que en la φύσις, en el surgir, se piensa y se guarda la cercanía con la ἀλήθεια. En la alfa privativa se muestra, empero, que en el surgir actúa originariamente la referencia al encubrimiento y al ocultamiento.

A lo largo de estas reflexiones nos aproximamos a un enigma que ninguna "lógica" y tampoco ninguna "dialéctica" soluciona, porque no puede visualizarlo. El enigma es el siguiente: la φύσις designa, por un lado, el surgir en la diferencia como el declinar –la φύσις en su relación con el κρύπτεσθαι– y, por el otro, la esencia unificadora del ensamble nombrado de φύσις y de κρύπτεσθαι.

¿Qué significa este doble significar de la φύσις? También aquí logramos escapar del poder de la metafísica y, así, de la lógica, de ma-

nera que disponemos ya de un esquema capaz de aprehender lógicamente el enigma y de sofocarlo a través de ese asidero. El surgir y el declinar se encuentran en una relación (φιλεῖν). Ellos mismos son los miembros de la relación: co-relatos. La φύσις es, por un lado, el nombre de uno de los correlatos y, por el otro, el nombre de la relación. La φύσις es la propia relación y uno de los correlatos. Podríamos traer el enigma a la pregunta: ¿Cómo es posible y en qué reside que algo pueda y tenga que ser al mismo tiempo la relación y en esta relación uno de los correlatos? Esta pregunta, hecha a partir del esquema de la lógica, podría ser respondida, también, por la instancia más elevada dentro de la lógica perteneciente a la metafísica, o sea, por la dialéctica, ya que ésta indica que, en cuanto acto de realización del yo pensante, esto es, del yo como "yo pienso", el pensar guarda dicho modo esencial de ser: en la relación entre la representación y el objeto, al mismo tiempo esa relación y uno de los correlatos de la relación: el yo que se relaciona con el objeto en cuanto lo que representa.

Dejemos aquí completamente abierto si esta respuesta dialéctica y especulativa de la metafísica de la subjetividad responde a la pregunta por el enigma. Consideremos ahora solamente lo siguiente: que la φύσις no debe, de manera alguna, ser equiparada con el "yo" y con el "yo de la representación", es decir, con la subjetividad y la conciencia, aunque de hecho se realiza esta equiparación cuando se interpreta, por ejemplo, el célebre fragmento de Parménides sobre la relación entre νοεῖν y εἶναι en el sentido de la relación de sujeto y objeto, de conciencia y objeto de la conciencia.

Si fuéramos capaces de decir inmediatamente lo que se oculta detrás del enigma de la ambigüedad esencial de la φύσις, entonces habríamos logrado nombrar la esencia del origen. Pero quizás tengamos suficiente que pensar, cuando al menos logremos estar *ante* ese enigma e intentemos mirarlo.

Si no atendieramos más a la equiparación buscada de la relación de φύσις y κρύπτεσθαι, surgir y declinar, como la relación formal, ética, lógica, de lo positivo y de lo negativo, entonces se mantendría el predominio del surgir. Pero cuando se piensa el surgir a partir de la apertura del despejamiento, se ilumina para nosotros lo que se determina propiamente a través de dicho surgir. Lo que aparece en el surgir es el propio ente. El surgir tiene "predominio" porque llega a lo que aparece, a la presencia, al ente. Visto desde el ente, llega naturalmente al ser, en cuyo despuntar, y solamente en éste, puede esenciar el ente como tal. Con ello, el predominio del surgir se funda en el predominio del ente. Pero se ya halla ante nosotros la pregunta: ¿Por qué se llega primero al ente y no antes al no-ente y a la "nada"? Además, es decir, prescindiendo de la pregunta por el predominio del ente frente al no-ente, ¿no debería esenciar el ser para que pueda darse la posibilidad de decidir si el ente es o no?

Tampoco por este camino, que reconduce al predominio del ente, se deja fundamentar el predominio del ser y, con ello, del surgir. Dejemos de lado el hecho de que esa fundamentación es imposible por varias razones, porque ella presupone el modo de pensar diseminado de la metafísica, según el cual se pregunta por el ser a partir y en la dirección del ente. En la reflexión que se realiza precisamente en el sentido de la metafísica, tomamos el ser, el surgir, la φύσις, por sí mismos y olvidamos que, de acuerdo con la ambigüedad inicial, la φύσις designa tanto la relación de la φύσις con el κρύπτεσθαι, como también el φιλεῖν, el favor propiciador de la esencia en que ambos se ensamblan en su esencia.

§ 8. La esencia de la φύσις y la verdad del ser. La φύσις con respecto al fuego y al cosmos. La ἀλήθεια pensada en el μὴ δῦνόν ποτε (φύσις) como el des-cubrimiento en el desocultamiento del ser. Fragmentos 64, 66, 30 y 124

a) El fuego y el rayo como desenvolvimiento del despejar. El cosmos como el ensamble destinalmente inaparente, y el adorno originario. Lo mismo en el fuego y en el cosmos: encender y despejar de las amplitudes, en su donación de medida

Sólo se piensa inicialmente la φύσις como ensamble, como ἁρμονία que ensambla retrospectivamente el surgir en el abrigar que oculta y, de este modo, deja que el surgir esencie como lo que brota esencialmente desde ese abrigar del ocultar. Es lo que llamamos, con mayor propiedad, el descubrir. En el envolvimiento simple de su esencia, la ἁρμονία ensambla y des-envuelve descubrimiento y ocultamiento, siendo así ella misma el des-envolvimiento. La φύσις es la ἁρμονία, el ensamble que ensambla retrospectivamente el surgir en el ocultarse y en el abrigar, de tal modo que permite que el surgir esencie como lo que se despeja a partir del ocultar que abriga. En la diferencia con el ocultarse, el surgir es descubrir. La ἁρμονία que predomina gracias al favor propiciador de la esencia, ensambla y des-envuelve el descubrir en el ocultar y viceversa. Por tanto, ensamblados y des-envueltos, ambos son en el envolver de la simplicidad de su esencia. Así, como ἁρμονία, la φύσις des-envuelve el despeje que se envuelve en la simplicidad de lo no-despejado. La φύσις es (pensada a partir de su esencia relacional y no más como uno de los correlatos de una relación) el des-envolvimiento del despejar, el encender de la llama. Debemos pensar la φύσις tanto a partir de la llama como ésta a partir del modo esencial de la φύσις. En relación con la φύσις, debemos de-

cir la palabra griega que le corresponde. La palabra es fuego, τὸ πῦρ. Heráclito emplea esta palabra como la palabra que dice lo mismo que φύσις. Como palabra fundamental del pensar, debemos pensar aquí la esencia del fuego también de manera esencial, es decir, en el sentido del pensar esencial y no de una opinión arbitraria e indiferente.

Ciertamente, el sustantivo πῦρ nombra inmediatamente en el uso cotidiano el fuego de la brasa inmoladora, el fuego de la hoguera, el fuego vigilante del campamento, el fuego del hogar, pero también el fuego de la antorcha y la luz de las estrellas. Pensamos la palabra ζάπυρος, "muy fogoso" y observamos que a través del ζα es nombrado lo que surge, lo que emerge, lo que irrumpe y brota. En el "fuego" son esenciales las referencias a lo que trasluce, a lo que arde y brilla, y también a lo que destruye, abate, sucumbe, extingue y apaga. El fuego flamea y es, en el inflamar, la separación entre el despejar y el oscurecer; el inflamar ensambla y desensambla lo claro y lo oscuro. En el flamear acaece-apropia lo que el ojo aprehende en una mirada, lo instantáneo, lo único, que escindiendo y decidiendo segrega lo claro frente a lo oscuro. Lo que está provisto de carácter instantáneo abre el espacio de juego del aparecer distinguiéndolo del desaparecer. Lo instantáneo del flamear despeja, por un lado, el ámbito de toda indicación y de todo mostrar, pero también el de lo desprovisto de indicio y de dirección, de lo no transparente por excelencia. La esencia que flamea, que escinde y porta así lo claro para el encuentro y la inclusión de lo oscuro, es la esencia primordial del fuego, inaprehensible por cualquier química, porque ésta tiene que destruir primero la esencia para aprehender su propia aprehensibilidad. La esencia primordial del fuego. La esencia fundamental de πῦρ, en tanto se encuentra para la φύσις, no reside, de modo alguno, en la simple facultad de clarear del despejar o, incluso, en la indiferente incapacidad de difundir simplemente la luz. Pensado así, sería inconcebible el carácter de la φύσις propio

del fuego, pero también el carácter del fuego propio de la φύσις. La esencia del fuego se recolecta en aquello que llamamos "rayo", con lo cual es necesario pensar la esencia del rayo en el contexto aquí referido. Unas palabras de Heráclito pueden ayudarnos cuando percibimos que la φύσις, el ensamble des-envolvente, toca al todo del ente como el desenvolver ensamblador y el disponer que despeja y decide. Heráclito dice en el fragmento 64, que numeramos como el sexto:

τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός.
"Pero el rayo conduce el ente en el todo."

El fuego como el rayo "conduce", supervisa y sobreviene anticipadamente al todo. Sobrepasa iluminando, de antemano, el todo, de tal forma que aquello a lo que el ojo lanza su mirada siempre ensambla el todo en su ensamblaje, des-envolviéndolo y escindiéndolo.

(Inflamar significa capturar, encender y comenzar a encenderse, es decir, iniciar como lo que inflama en la simplicidad, y lo simple que se inflama como lo claro. Por eso, no es solamente por la palabra que φύσις es lo mismo que φάος, la luz. En su esencia, surgir es lo mismo que inflamar la llama del fuego (πῦρ) inflamado, pero sólo en el supuesto de que no permanezcamos sujetos a lo que aparece, en tanto sólo proporciona un brillo previo, en lugar de experimentar de manera pensante el brillo puro de lo simple que se inflama en el surgir despejante.)

Así, lo uno se enfrenta a lo otro, se confronta, se afronta, se distingue y se aprehende frente a lo otro. El fuego es lo que cae "en la forma del rayo" y en este caer, lo que ilumina y aparece. En el fragmento 66, que numeramos como el séptimo, se dice:

πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.
"El fuego, siempre en el llegar, soltará y suspenderá (ensamblando)."

A la luz del fuego así pensado, en el surgir de la φύσις así entendida, todo lo que aparece lo hace solamente en el límite ensamblado de su imagen. El ente en el todo es abierto por el ensamble para su surgir, el ente es "abierto" en su sentido literal, sin las connotaciones de perfecto y sin defecto. Pues la φύσις es, como ensamble inaparente, la apertura noble, el despejamiento que esencia a partir de sí. En este ensamble despejador aparece y resplandece el ente en el todo. Llamamos "adorno" y "decorar" sólo como algo que sólo se muestra en lo otro como un revestimiento, como algo adornado y equipado. El dejar aparecer despejador en que algo surge en su ensamblaje, en aquello que es destinado, no es un maquillaje externo, no es un mero ostentar en el sentido de un adorno. Es, al contrario, el adornar y el decorar originarios, capaz de evitar todo cortinaje, toda dotación y toda ostentación en el sentido vulgar, porque deja brillar lo destinal. El griego llama κοσμέω el dejar abrir, abrir y acontecer de algo en el brillo de su aparecer ensamblado. κόσμος es el adorno; la palabra significa también "honra", "distinción", que pensada de modo griego significa: el aparecer en la luz, el estar en lo abierto de la gloria y del brillo. Al ser "empleada" por un pensador, la palabra κόσμος nombra lo por-pensar; κοσμέω no significa, por tanto, equipar una cosa cualquiera que nos sale al encuentro, tampoco ningún adornar el ente en el todo con algún "maquillaje", lo que el hombre difícilmente conseguiría. Se dice "adornar" -κοσμέω- y "adorno" -κόσμος- con relación al propio ser. Aquí tampoco debemos someter la palabra inicial del pensador a nuestra representación de "cosmos", elaborada no se sabe dónde. Tampoco debemos apropiarnos de dicho pensar con ninguna representación de cualquier "cosmología". Debemos pensar esa palabra a partir de la unidad esencial con φύσις, ἁρμονία, μὴ δῦνόν ποτε. Pero, aunque hagamos eso, κόσμος no significa aún el ente en el todo, sino el ensamble del ensamblaje del ente, el adorno

en el cual y a partir del cual el ente resplandece. Pensado en sentido esencial y, al mismo tiempo, en la simplicidad de estilo de lo inicial, ese adorno es el adornar que adorna inicialmente, que propicia, que deja resplandecer e iluminar el brillo del ajuste y de lo ensamblado. Dicho adornar no es la consecuencia de un cortinaje, de un aditivo posterior. Como el dejar resplandecer originario en el brillo del surgir, adornar es única y súbitamente el adorno que golpea como el rayo en lo desadornado. Así, el rayo trae a lo claro, conduce con él y junto a él lo oscuro y lo contrapuesto precisamente hacia lo claro. Hablamos con gusto de joyas "que brillan", del brillar de una piedra preciosa, sin darnos cuenta de lo inverso, esto es, de que el propio rayo es el adorno originario que esencia como nobleza. Dicho adorno originario es el adorno que destina lo destinal. Este adorno así pensado como ensamble despejador, φύσις, ζωή, ἁρμονία, es el propio fuego adornador, el rayo. κόσμος y πῦρ dicen lo mismo.

Una vez que tenemos presente esas relaciones simples, se cumplen al menos algunas condiciones para que podamos pensar la sentencia en sus rasgos principales, a partir de lo que hemos considerado ya una palabra esencial para el esclarecimiento de la esencia de la φύσις. Se trata del fragmento 30, donde se menciona el término ἀείζωον. Este fragmento es numerado aquí como el octavo. Él reza:

κόσμον τόνδε, τὸν ἀυτὸν ἁπάντων, οὔτε τις ϑεῶν οὔτε ἀνϑρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

"Este adorno, ahora nombrado, el mismo en todo lo adornado, ninguno de los dioses y ninguno de los hombres (alguno) lo ha producido, sino que siempre fue, es (siempre) y será (siempre) (a saber) el fuego que siempre surge, encendiendo las amplitudes (despejamientos), apagando (encerrando) las amplitudes (en el no-despejamiento)."

Aquí se nombra κόσμος en un sentido preeminente, el adornar, lo mismo cuyo adornar, esto es, el ensamble despejador, esencia en todo lo que adorna. Con eso se debe distinguir de todo decorado el adorno único y originario. Por decorado entendemos el ensamblaje que en cada caso es puesto de manifiesto, ἁρμονία φανερῆς, en oposición a ἁρμονία ἀφανής, la "instalación" que se impone en todo ponerse de manifiesto y aparentar, en oposición al ensamble inaparente. En comparación con éste, todo ensamblaje del ente que aparece, aparenta y se ofrece en el todo, es solamente el plano de fondo en que el puro ensamble se recubre y, de cierto modo, se desfigura con la solidez del ensamblaje. Lo aparente emergente puede deslumbrar y arrebatar el percibir aprehensivo. El decorado puede ser así lo más bello. Para él es válido el fragmento que numeramos como el noveno, el cual conectamos con el fragmento 30. Se trata del fragmento 124:

ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος.

"Como un cúmulo de cosas recién vertidas es (aún) el adorno más bello".

Si sólo consideramos el adorno que aparece limitado a sí mismo, nunca nos apropiaremos del adorno en su univocidad. Éste no se deja deducir de lo adornado simplemente dado. Sólo se deja entrever en la mirada del ensamble inaparente. Heráclito dice que el adorno originario no es hecho ni producido por ninguno de los dioses ni de los hombres. La φύσις se encuentra por encima de los dioses y de los hombres. Todo modo de consideración metafísica, sea la que parte de dios como causa primera, o del hombre como el medio de toda objetivación, fracasa frente a lo que da que pensar dicho fragmento. Antes de todo ente y antes de todo origen del ente a partir del ente, esencia el propio ser. Éste no es un hecho, y por eso no posee ningún

comienzo determinado en un ahora y en ningún fin que corresponda a su propia consistencia. El único κόσμος pensado en el pensar esencial, el adorno originario, dicho κόσμος es tan diferente del "cosmos" pensado modernamente y representado popularmente, que no podemos mencionar ninguna medida para esa diferencia. El κόσμος no es ninguna efervescencia de nieblas y fuerzas desde la cual se "desarrollan" dioses y hombres. El rechazo de esa representación es necesaria porque todavía hoy ella designa el modo tácito e impensado de representación de la gran mayoría. Cuando en el siglo pasado, la "biología" llamó dios a un "animal vertebrado gaseiforme", expresó, al menos, con cierta honra, aquello que propiamente se entiende cuando se pretende poder "esclarecer" el "mundo", el ente e, incluso, el ser mediante una concepción biológica y científica del mundo. En principio, es igualmente válido "esclarecer" dios como un animal vertebrado gaseiforme o, en el sentido de los físicos modernos, "esclarecer" la "esencia de la libertad" con ayuda de la física atómica y de su método estadístico. El κόσμος, pensado en el pensar de los pensadores iniciales, nada tiene que ver con "cosmología". Y si las doctrinas "cosmológicas" dependieran del pensar inicial, no debemos asumir la misma actitud de incapacidad al tomar lo que no se piensa más por los pensamientos del pensador. Hoy por hoy, y presumiblemente en cualquier época, se preferirá aprehender lo pensado de los pensadores conforme al acto de autoridad de lo que está desprovisto de pensamiento, por tanto, conforme al lado de la resistencia más trivial, y no experimentar lo por-pensar en lo pensado por los pensadores, que incluso para éstos nunca existe como una cosa lograda.

(Tendemos a decir que el adorno originario, el ensamblar despejador del ajuste del surgir no es "temporal", sino "eterno". Heráclito también dice: ἦν ἀεί. El adorno fue siempre ya. El ἀεί es válido, de ma-

nera manifiesta, también para ἔστιν y ἔσται, para el "es" y el "será". Aquí son nombradas las tres determinaciones del tiempo, pasado, presente y futuro. Más exactamente: con respecto a ellas es el modo como se determina el κόσμος que esencia a partir de sí. Él esencia para todo tiempo. Él siempre perdura. Lo que siempre perdura es lo eterno en el doble sentido de *sempiternitas* y de *aeternitas*. En estos términos la metafísica reconoce la esencia propia de la eternidad, que no es resultado y consecuencia de una duración ininterrumpida, sino que constituye en sí misma el fundamento de la duración, en tanto es *nunc stans*, el ahora que está y permanece. Pensado ahora estrictamente, las mismas determinaciones que son determinaciones temporales, como se evidencia en la expresión *nunc stans*, se encuentran en la base de ambos conceptos de eternidad. El "ahora" es un carácter temporal, y la insistencia del estar y de la presencia no lo son menos. En realidad, se puede equiparar la eternidad con lo supratemporal pero se debe saber que siempre se concibe la eternidad a partir del tiempo. La caracterización de la eternidad como supratemporalidad genera el equívoco de que la esencia de la eternidad excluye el tiempo. Este no es el caso. En el concepto metafísico de eternidad la esencia fundamental del tiempo pensado metafísicamente, es decir, el "ahora", sólo es puesto por sí e incondicionalmente, y eso significa que se considera la esencia del tiempo en un sentido primordial. En vista de que no podemos evitar una caracterización temporal, llamaremos al adorno originario "pretemporal", y queremos indicar con ello que el κόσμος es más originario que todo lo temporal, de tal modo, en realidad, que en él también se funda la propia temporalidad. Pero eso sólo es posible porque él mismo es "el tiempo", entendido, sin duda, en un sentido inicial. Lo temporal que acabamos de mencionar no se deja aprehender ni interpretar a partir del ámbito de la representación occidental del tiempo observada hasta ahora.)

El adorno vigente, anterior a toda hechura y a toda producción, en cuyo brillo resplandece el despejamiento de todo lo que recibe su luz, es πῦρ ἀείζωον, el fuego que surge siempre. Después de todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre φύσις, ἁρμονία, κόσμος, no podemos representar más con la palabra "fuego" cualquier cosa arbitraria, intuitiva y corriente. Por otro lado, tampoco podemos creer que ya poseemos y pensamos todo lo que dice esa palabra en el decir de Heráclito. Por suerte, ese fragmento que nombra a la φύσις como κόσμος y a éste como fuego que surge siempre, acarrea una determinación de ese "fuego" a la que no solamente podemos sino también debemos atenernos de antemano en todo intento de pensarla:

πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

"Fuego siempre vivo, encendiéndose lo amplio y apagándose lo amplio."

πῦρ está asociado aquí con μέτρον. La traducción "correcta" de esta palabra es "medida". Pero, ¿qué significa aquí "medida"? ¿Cuál es el significado griego de μέτρον? ¿Hasta qué punto existe una relación esencial entre μέτρον y πῦρ, es decir, entre μέτρον y φύσις, ἁρμονία, κόσμος? Para el representar tardío y moderno, esta pregunta no es más una pregunta digna de ser planteada, pues φύσις es "la naturaleza". Por una exageración Heráclito la llama "cosmos". "La naturaleza", "el universo", el "cosmos" se mueve en la armonía de las esferas. Así es lo "más natural" de este "mundo", es decir, del "fuego" y del "ardor del mundo", que él se inflame, arda "según medida y ley". A la "naturaleza" pertenecen, por supuesto, las leyes de la naturaleza, las medidas según las cuales transcurren los sucesos de la naturaleza. "Naturalmente", no se puede exigir que la gente en el siglo sexto antes de Cristo fuera capaz de construir con exactitud matemática

"la naturaleza", con la ayuda del cálculo infinitesimal. Pero ellas expresan ya, aunque en forma inexacta e imprecisa, el pensamiento de que el cosmos se mueve y comporta "según medidas". Este sería de todas maneras un primer paso en el gran progreso del conocimiento de la naturaleza. Qué raro se sentiría un pensador inicial al enterarse de que la ciencia moderna de la naturaleza le concedió generosamente un pequeño rincón en la luz de su curioso sol. La colega de otra facultad, la filología, también se apresura a dar continuidad a esa concesión por parte de la ciencia de la naturaleza y en traducir el fragmento de Heráclito de manera correspondiente. Las ediciones filológicas "que constituyen la medida", traducen: "fuego siempre vivo, ascendiendo según la medida y según la medida apagando" (Dielz-Kranz) y "fuego siempre viviente, inflamando según la medida y extinguiéndose según la medida" (Snell).

Sin embargo, pregunto: ¿dónde se encuentra, en el texto griego, "según la medida"? ἁπτόμενον nunca significa, en cualquier eternidad posible, ascendiendo e inflamando. ἅπτω significa hilvanar, agarrar, prender, tocar. Como muestra otro fragmento de Heráclito, el 26, ese verbo es empleado para el encender el fuego, esto es, la luz. Encender la luz es hacer luz, dejar aclarar, despejar, hacer claridad. Si hablamos ahora del adorno que, como el propio fuego nunca es hecho o asible, si ese adorno no se refiere entonces a algo otro que él determina y regula de algún modo, si el adorno es más bien un abrir inicial, ¿cómo puede dicho adorno ascender e inflamarse "según la medida"? Es posible representarlo también en el curso del pensamiento de una prueba metafísica, teológica, "cosmológica" de dios, mas esto no se encuentra en el fragmento de Heráclito. Además, desde el punto de vista de la lengua, es completamente imposible traducir ἁπτόμενον μέτρα por "ascendido según la medida". En lugar de intentar pensar de modo griego la palabra dicha, se procura la salvación en el Antiguo

Testamento. Las traducciones e interpretaciones no hacen sobre esto ningún intento de llevar la palabra μέτρον a una relación esencial con πῦρ, esto es, κόσμος, es decir, ἁρμονία ἀφανής, vale decir, φύσις.

τὸ μέτρον es "la medida". La palabra significa también la "medida" como lo que y por lo que se mide, por ejemplo, la medida de peso, la medida de longitud. Pero en el fragmento de Heráclito μέτρον no significa, en absoluto, una vara métrica con la que se mide alguna cosa. ¿Qué significa "medida"? ¿Por qué la vara métrica es un μέτρον? Porque con ella se puede medir la longitud. Lo que se deja medir por los patrones de medida e instrumentos de medición es lo que constituye propiamente la medida, es decir, lo que es recorrido por la medida y el ser medido, esto es, la di-mensión. El sentido fundamental, o sea, la esencia del μέτρον, es la amplitud, lo abierto, el despejamiento que se extiende y amplía. μέτρον θαλάσσης significa en griego, no "la medida" o el "patrón de medida", del mar, sino la amplitud del mar, el "mar abierto". El adorno inicial, la φύσις como ensamble despejante, enciende, es decir, despeja las amplitudes, en cuya apertura recién se dispersa lo que aparece en la amplitud ensamblada de su apariencia y de su distinción. Pero, dado que el κόσμος es el adorno inicial, el propio surgir, es el encender y despejar de lo amplio de tal suerte que constituye la esencia más propia del κόσμος, lo que preserva su esencia. Lo que surge siempre enciende lo amplio que le pertenece como propiedad, que surge en él como surgir. Sin embargo, puesto que la φύσις es de modo igualmente esencial el ocultarse (encerrarse), el fuego es aquello que cierra lo amplio, y oculta así todo lo dimensional en que algo puede emerger y esenciar como lo que aparece. Como sólo acontece en el relampaguear y con el relampaguear del rayo, en la subitaneidad de su extinción el fuego cierra de tal modo que lo oscuro y las tinieblas sólo pueden llegar a la luz y a la apariencia como un rayo, es decir, como la oscuridad que despeja el

rayo. μέτρα son las medidas en el sentido originario de la amplitud que surge y se cierra, en la cual solamente una perspectiva del ver humano puede abrirse para entrever la medida, esto es, la "amplitud de tensión" en que un ente aparece como tal. El fuego que siempre surge no se instaura "según" medidas. Confiere la medida en el sentido bien entendido de μέτρον. El adorno inicial, el κόσμος, es el donador de medida. La medida que el κόσμος da es el propio κόσμος como φύσις. Como surgir, la φύσις propicia una medida, una amplitud. El surgir siempre del κόσμος sólo puede garantizar esa medida, porque el "fuego", πῦρ (φάος) esencia en sí mismo, como el favor en que surgir y encerrar se otorgan recíprocamente su fundamento esencial.

b) La ἀλήθεια como inicio y fundamento inicial de la φύσις. La referencia esencial del desocultamiento al ocultarse en la φύσις pensada inicialmente. La ἀλήθεια como desocultamiento del ocultarse

τὸ μὴ δῦνόν ποτε –"lo que ya no declina más"– así reza la primera palabra de Heráclito que intentamos escuchar. Preguntamos lo que eso significa. Se ha obtenido ahora la respuesta, al menos en algunos rasgos fundamentales. τὸ μὴ δῦνόν ποτε es la φύσις. Ésta es el favor recíproco del surgir y del encerrarse. Este favor es la ἁρμονία ἀφανής, el ensamble inaparente que resplandece sobre todo. El ensamble sólo resplandece porque es el noble adorno originario: ὁ κόσμος ὅδε –"este adorno", a saber, el único que está en juego en aquel pensar que piensa la φύσις. Como lo que siempre despeja, en cuanto ensamble inaparente, dicho κόσμος es "el fuego" que da la medida para todo lo que se muestra y declina. τὸ πῦρ ἀείζωον es τὸ μὴ δῦνόν ποτε.

¿Por qué en el primer fragmento se llama con el nombre “lo que ya no declina más” lo que siempre surge despejando y ensamblando? Porque el fragmento es dicho en el modo de una pregunta que, en realidad, pregunta por aquello que esencia como esencia de la φύσις, pero al mismo tiempo pregunta de tal suerte que trasparece la esencia de la φύσις con respecto al τίς –“alguien”–. πῶς ἄν τις λάθοι; “¿cómo alguien puede mantenerse oculto?”

En la pregunta se ve el nunca declinar como lo que decide sobre la posibilidad y la imposibilidad del mantenerse oculto, a saber, el poder o el no poder mantenerse oculto de alguien, de un ente que interpelamos como τίς –“alguien”–, y no como τί –“alguna cosa”–. El primer fragmento nombra la φύσις en su relación con τίς; el fragmento pregunta por esa relación. Debe permanecer abierto “quién” es mencionado con el τίς. En realidad, se halla próximo al pensar en los hombres, sobre todo porque el fragmento es humano, habla a los hombres. Pero, puesto que el hombre que habla aquí es un pensador y, como Apolo y Ártemis pertenecen a la cercanía de ese pensador, es muy posible que su fragmento sea un diálogo con los de mirada penetrante, con los dioses. En el fragmento 30 escuchamos: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησην, “ninguno de los dioses y ninguno de los hombres ha producido (el adorno), la φύσις”. Pero de dioses y hombres, alguno que, como tal, es un ente que puede ser interpelado en el “¿quién eres tú?”, quienquiera que sea, es siempre el que, según el fragmento, no puede mantenerse oculto frente a lo que siempre surge.

Ninguno puede mantenerse oculto frente a la φύσις. Cualquiera que sea, debe ser de tal modo que surja frente al propio surgir, de tal modo que cada quien que surja se relacione con la φύσις. Cada uno que es como un alguien no aparece solamente dentro del despejamiento (del ser). No está simplemente “en” el despejamiento como

una roca, un árbol o un animal montaraz. Es un alguien que mira en el despejamiento y este mirar es su ζωή; "vida" decimos "nosotros". Sin embargo, los griegos piensan con ello el surgir como el ser. El mirar esencial en el despejamiento es despejado en el despejamiento. Su estar es un despuntar que surge en el despejamiento.

(ἔκ-στάσις, "ex-sistente" en el sentido nombrado ahora; solamente el ente que al surgir y al no poder ocultarse, se relaciona con la φύσις, y puede, porque es un ente surgido en tal sentido, volver a mirar sobre sí y ser su sí mismo, esto es, un sí mismo como tal ente que nosotros interpretamos a través del τίς, "alguien".)

El fragmento pregunta por la relación de la φύσις, es decir, del κόσμος como adorno inicial con los dioses y los hombres. El adorno que surge es "sobre" ellos, porque dioses y hombres, en tanto son, sólo son en la medida en que surgen para lo abierto y de tal suerte que nunca pueden mantenerse ocultos.

Sólo lo que esencialmente no permanece oculto delante de la φύσις es ente, de manera que corresponde, en su ser, al surgir. El comportarse ante la φύσις correspondiente a la φύσις debe tener en sí mismo el rasgo fundamental del surgir, del abrirse, del no-encerrarse, del no-ocultarse. El no-ocultarse es descubrirse, es mantenerse en el descubrimiento y en el desocultamiento o, dicho de modo griego, en la ἀλήθεια. Para ello hablamos de "verdad". Pero en el primer intento de pensar ahora el fragmento de Heráclito, podemos reconocer que en él se piensa la ἀλήθεια, mas no se la nombra.

La ἀλήθεια, el descubrimiento en el desocultamiento, es la esencia de la φύσις, del surgir y es, al mismo tiempo, el rasgo fundamental del modo como alguien que es lo que es, dios y hombre, se relaciona con la ἀλήθεια por no ser un λαθών, algo que se oculta y se cierra, sino lo que se descubre. El ente que sólo se deja interpelar por el "¿quién eres tú?" y "¿quiénes sois vosotros?", y nunca por un "¿qué

es eso?", "¿qué es aquello?", el ente interpelable sólo por el quién es, en tanto es, en la ἀλήθεια, en el desocultamiento.

Si pensamos el primer fragmento de Heráclito en la perspectiva del desocultamiento y del descubrimiento, entonces se muestra que en la esencia de la φύσις y en la esencia de su fundamento originariamente unificante, actúa la ἀλήθεια que le corresponde en el descubrimiento. En realidad, esto no se dice en éste fragmento y tampoco en los otros. Eso tampoco se dice en el pensar de los otros dos pensadores iniciales, Anaximandro y Parménides. No obstante, o mejor, en virtud de la propia esencia de la ἀλήθεια, precisamente porque la ἀλήθεια nunca es nombrada en el pensar inicial y permanece en lo no-dicho, ella es aquello pensado inicialmente a partir de lo que habla el pensar inicial.

Desde el punto de vista de esto no-dicho y aun indecible, el primer fragmento de Heráclito es una pregunta. πῶς... ¿cómo puede alguien... que, según su esencia, mira descubriendo y abriendo al surgir, cómo ese alguien puede, siendo aquel que es, mantenerse oculto frente al surgir? ¿No será que para todo aquel que se relaciona, por tanto, ocultándose, aquello con lo que se relaciona debe ser siempre ya surgiendo y, de este modo, una esencia que debe ser designada como lo que nunca declina?

πῶς... en la dimensión del surgir y de la esencia de hombres y dioses que se abre para el surgir, ¿cómo podría ser posible que alguien se mantuviera oculto en esa dimensión, bloqueando el surgir, manteniéndose en cubierto por sí mismo? πῶς... ¿Cómo puede ser eso posible, si la φύσις actúa, y hombres y dioses se descubren en ella?

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

"¿Cómo alguien puede mantenerse oculto frente a lo que cada vez ya no declina", puesto que la ἀλήθεια actúa en el nunca declinar y en la esencia de ese τίς?

Escuchamos también esto, que la esencia de la φύσις nunca es un surgir orgulloso, que se levanta de modo infundado como a partir de una nada. φύσις, κρύπτεσθαι φιλεῖ –"el surgir favorece el ocultarse". Pero si la ἀλήθεια es fundamento esencial de la φύσις, entonces entendemos ahora el nombre ἀλήθεια, des-ocultamiento, des-encubrimiento. La ἀλήθεια actúa a partir del ocultamiento y en el abrigo. Como dice su nombre, la ἀλήθεια no es una apertura presuntuosa, sino el desocultamiento del encubrirse. Desde hace mucho se piensa y se traduce la ἀλήθεια siempre con el significado que nombramos con el sustantivo "verdad".

El pensar de la metafísica sólo conoce la verdad como un carácter del conocer. Por eso permanece completamente extraña la observación precedente de que, en el sentido de ἀλήθεια, la "verdad" es el origen esencial de la propia φύσις y de sus dioses y hombres. Sí, incluso es bueno y decisivo que sustentemos esa extrañeza y no nos apresuremos a decir que es "evidente" que la ἀλήθεια sea apenas una característica de la actitud cognoscitiva, tal como lo ha pretendido hasta hoy la metafísica, sino el rasgo fundamental del ser mismo. Para nosotros es extraño, y debe permanecer extraño, que la verdad sea la esencia esencial del ser, el propio inicio. Si, empero, como observamos anteriormente, el inicio no es aquello que se encuentra detrás de nosotros, sino lo que nos envuelve como lo que, de antemano, atrae en sí y erige en sí todo lo que esencia, y lo que sólo nos corresponde esenciando primordialmente, entonces se hace necesario para nosotros, para nuestra época presente y para la época occidental, una transformación inicial ante la cual el viraje sucedido en la historia del pensar –copernicana o no– permanece in-finitamente detrás. Se requiere una transformación lenta de la esencia histórica de la humanidad occidental, con el fin de que ésta ingrese en su inicialidad y aprenda a reconocer que la reflexión sobre la "esencia de la verdad" es el único pensar inicial en el inicio del propio ser.

Sin embargo, esta experiencia está acompañada de otra, a saber, la de que el saber de la verdad y de lo verdadero es inicialmente de una especie simple, que se mantiene de igual modo decididamente escindida del cálculo de la mera lógica y de la confusión obtusa de un misticismo de la profundidad. Pero este saber de la esencia de la verdad nunca podrá ser extraído historiográficamente del texto de los primeros pensadores de la antigüedad griega como de un protocolo. Si nosotros mismos no llegamos a la proximidad del ser a partir de una experiencia inicial, nuestros oídos permanecerán sordos para la palabra inicial del pensar inicial. Pero, supuesto que aprendamos a reparar en lo por-pensar esencial, entonces los pensadores iniciales y sus fragmentos hablan otra lengua. Se interpreta este acaecer-apropiador con la observación de que de este modo se inmiscuiría en una filosofía anterior representaciones modernas y una filosofía propia. Se puede ver así. Resulta tranquilizador respecto a la propia trivialidad, frente a la cual no se puede decir ni una palabra *más*.

Pero, ¿qué sucede si, libre del pensar de la metafísica hasta hoy y libre para lo inicial, nuestra atención es anulada? Tomemos el contenido de un fragmento de Heráclito que indica cómo la esencia nombrada ahora de la φύσις y de la ἀλήθεια se comunican como las que lo perciben.

Pero si la φύσις recibe al mismo tiempo en el encerrarse la garantía de su esencia, si el desocultamiento se funda en un ocultarse, si éste pertenece a la propia esencia del ser, entonces la φύσις no se deja pensar inicialmente hasta tanto no se considere y se piense en conjunto el ocultarse. Entonces no se puede experimentar y comunicar el ser y la verdad, en el sentido de que él la representa inmediatamente. El pensador que piensa la φύσις debe atender al hecho de que la esencia se piensa y se dice tal como está expresada en el fragmento φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

c) Sobre la escucha y el decir del ser en el pensar inicial: el λόγος y la señal. La señal de Apolo como el mostrarse de la φύσις. Fragmento 93. Sobre la verdad y la palabra del ser en la historia occidental

Los fragmentos mencionados mostraron que φύσις es διαφερόμενον ἑωυτῶι συμφερόμενον –el traerse conjuntamente a sí consigo mismo. Su esencia, el ensamble inaparente del favor aparece en el arco y la lira, en las señales de Ártemis. Apolo, hermano de la diosa, porta esas mismas señales. Como su hermana, Ártemis, él es el dios de Heráclito. Se conservó un fragmento en que el pensador nombra ese dios y eso quiere decir, lo hace visible en su esencia. Heráclito dice en él, de qué manera Apolo es el mirar de la compenetración y de lo que aparece, y cómo en su aparecer él señala el ser. El propio dios debe, en su modo de ser dios, corresponder al ser, es decir, a la esencia de la φύσις. El fragmento 93, que numeramos como el *décimo*, reza:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

“El elevado, cuyo lugar del decir indicador está en Delfos, ni (sólo) descubre, ni (sólo) oculta, sino que da señales.”

λέγειν es inequívocamente la palabra que se opone aquí a κρύπτειν y significa, por tanto, descubrir en oposición a “ocultar”. Confirmamos así nuestra interpretación del significado fundamental de la palabra λέγειν en el sentido de “colectar” y “recolectar”. Pensado de modo griego, recoger significa dejar aparecer, a saber, lo uno, en cuya unidad lo que esencia en una proximidad se recoge en una colectividad, a partir de sí mismo. “Recolectar” significa: permanecer contenido en la unidad originaria del ensamble. Puesto que la palabra, en cuanto palabra nombrada y dicha, guarda el rasgo fun-

damental del hacer manifiesto y dejar aparecer, los griegos pudieron denominar el propio decir de las palabras como λέγειν, recolectar. Por eso, en Parménides, el otro pensador inicial, νοεῖν –percibir lo uno– se encuentra junto a λέγειν.

Sólo porque el ser es experimentado como ensamble y φύσις, y porque se conoce la palabra en su decir como modo fundamental de la percepción del ser, el propio decir puede y debe ser concebido como la relación de apertura con la unidad del ensamble, como recolectar, es decir, como λέγειν. Si no pensamos sobre eso, nunca podremos entrever cómo "colectar" y "recolectar" deben constituir el rasgo fundamental del decir. λόγος –otra palabra fundamental de Heráclito– no significa para Heráclito ninguna "doctrina, ningún "discurso", ningún "sentido", sino la "recolección" que se descubre en el sentido de la unidad propia del ensamble inaparente. λόγος, ἁρμονία, φύσις y κόσμος dicen lo mismo, pero cada vez en otra determinación originaria del ser. Recién aquí se consigue de qué modo los pensadores iniciales logran entrever y decir la riqueza de lo simple. En el fragmento aludido ahora λέγειν es la palabra que se opone a κρύπτειν. Ambos pertenecen al ámbito esencial del hacer manifiesto y dejar aparecer. El dejar aparecer más originario, que siempre traspasa todo λέγειν y κρύπτειν, es, empero, σημαίνειν –"dar una señal".

Las traducciones e interpretaciones del fragmento de Heráclito sobre Apolo realizadas hasta hoy, son tan insensatas y desprovistas de pensamiento que se las debe dejar de lado. El fragmento dice que el dios da indicios acerca de aquello de donde ello proviene, es decir, de lo esencial. Pero esto es la φύσις que, en sí misma, es tanto surgir como ocultarse. Si el dios sólo descubriera lo que surge, o sólo ocultara lo que se oculta, él tendría que falsear la esencia de la φύσις. Él no debe sólo descubrirse ni sólo ocultarse, tampoco puede cumplir ora lo uno, ora lo otro. Al contrario, debe realizar originariamente ambos en

unidad originaria. Pero eso ocurre, en tanto él da señales. Pues, ¿qué es una señal? Algo que se muestra, por lo tanto, que se descubre. Lo que se descubre es de tal modo que esencia en algo no-mostrado, que no-aparece, oculto. Dar señales quiere decir: descubrir algo que, en la medida en que aparece, indica un ocultamiento y, por tanto, se encubre y da cobertura y, de este modo, deja surgir la cobertura o el abrigo como tal. La esencia de la señal es el ocultamiento descubridor. La esencia del señalar no es, empero, un compuesto o combinado de remiendos, sino que el mostrar del señalar es el modo originario en que actúan, sin separación, tanto el descubrir como el ocultar que posteriormente llegarán a especificarse, cada uno por sí. Pero mostrar, en el sentido del señalar, significa hacer manifiesto, según la esencia de la φύσις y en correspondencia con el favor que actúa en ella. La propia φύσις es lo que se muestra, lo que se muestra esencialmente en las señales.

σῆμα, σημεῖον, σημαίνειν deben ser pensados aquí de modo griego, es decir, a partir de la φύσις y de la ἀλήθεια. En el fragmento 8 Parménides habla de los σήματα del ser, que las interpretaciones hechas hasta ahora difunden en un sin sentido imposible de superar. "Las señales", pensadas de modo griego, son el mostrarse del propio surgir al que pertenece dicho mostrarse, el cual debe mantener su sentido lo más distante posible de cualquier "codificación". En el modo griego de pensar, las "señales" no son algo hecho o figurado, como las "cifras" en una cuenta, que "en sí" nada tiene que ver con ellas. Solamente para el pensar moderno, para su metafísica y la decadencia interna de su metafísica, hoy tan evidente, está reservado el equívoco de tomar lo que se piensa y se dice en el pensar esencial por una simple "cifra" de algo completamente diferente. Únicamente ahí se desconoce, bajo cualquier punto de vista, la esencia originaria de la verdad en el sentido del despejamiento y del descubrimiento. Es una consecuencia inevitable de la metafísica de Nietzsche hacer valer la "verdad" sólo como un "va-

lor", como una cifra entre otras, y comprender así, equivocadamente, todo pensar filosófico como una escritura de escritos cifrados. Este es el distanciamiento más extremo de la esencia de la verdad. En ese equívoco, lo único que resta es escribir la propia "lógica".

Lo verdadero en el sentido inicial de lo desoculto no tiene el modo de una mera claridad del esclarecimiento y de la posibilidad de esclarecimiento. Pero lo verdadero tampoco es lo sin claridad, en el sentido de lo que no es susceptible de esclarecimiento o de una profundidad indescifrable. Lo verdadero no es la tabla del simple cálculo, ni el sentido oculto y efervescente de una determinada visión.

Lo verdadero es lo no-dicho, que sólo en un decir riguroso y adecuado sigue siendo lo no-dicho que es.

Pensar esencialmente quiere decir escuchar eso no-dicho en el pensar que sobrepasa lo dicho y llega así en consonancia con aquello que silencia en lo no-dicho. Mientras la palabra siga siendo otorgada al hombre como la posesión fundamental de su esencia, él no podrá esquivar ya lo no-dicho.

τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

La palabra en que la esencia del hombre histórico se aprehende con propiedad, es la palabra del Ser [*Seyn*]. Esta palabra inicial se preserva en la poesía y en el pensar. Cualquiera que sea el modo y el contenido que pueda asumir el destino externo histórico de Occidente, los alemanes deben enfrentar aún la prueba más decisiva, en la que quizás sean probados contra su voluntad por los que no saben, para ver si ellos, los alemanes, están en consonancia con la verdad del ser, para ver si son suficientemente fuertes para traspasar la disposición hacia la muerte y salvar, así, el adorno inaparente de lo inicial contra la mezquindad espiritual del mundo moderno.

El peligro en que se encuentra el "corazón sagrado de los pueblos" de Occidente no es el de una declinación, sino el de, en nuestra propia desorientación, rendirnos a la voluntad de la modernidad y dejarnos llevar por su corriente. Para que esa desgracia no acontezca serán necesarios en las próximas décadas los treintañeros y cuarentones que hayan aprendido a pensar inicialmente.

Lógica

Doctrina de Heráclito del *Lógos*

Semestre de verano de 1944

Nota preliminar

El simple propósito de este curso es alcanzar la "lógica originaria". Pero originariamente la lógica es el pensamiento "del" Λόγος, si el Λόγος originario es pensado y se hace presente para el pensar en el propio pensar. Esto es lo que acaeció de manera apropiada en el pensar de Heráclito. Por eso, el simple propósito es meditar lo que dice del Λόγος. Esto debe ser aclarado en algunos puntos.

Primera sección

Lógica: su nombre y su cosa

§ 1. El título "lógica"

a) La lógica del pensar y la lógica de las cosas

"Lógica". Bajo este título se acostumbra a entender, desde hace mucho tiempo, "la doctrina del pensar correcto". Aún hoy, para nosotros, ocuparse con la lógica significa: aprender correctamente en tanto nos instruimos sobre la construcción, las formas y las reglas del pensar, grabándolas en nosotros, con el fin de aplicarlas en casos dados. Se dice, sin duda, en un modo de hablar corriente, que "este hombre no tiene ninguna 'lógica' en el cuerpo". Aquí pueden entenderse por lo menos dos cosas. Por un lado, que la capacidad de pensar correctamente pertenece a la naturaleza innata, al cuerpo y a la vida del hombre, y que el pensar correcto resulta, propiamente, en sí mismo. Por otro lado, este modo de decir significa también que, para el hombre, la "lógica" debe ser presentada primero, y ser incorporada a través de una educación especial, para que su pensar adquiera de la lógica el cuerpo, la vida y la capacidad de ser siempre correcto. Sin embargo, tan pronto se familiariza con la "lógica" en el sentido mencionado, y en ella se siente en casa, el hombre reconoce fácilmente en cada caso lo que es "lógico" y lo que no lo es. Se dice: "Eso es lógico",

y se menciona con ello que eso resulta claro como consecuencia de las cosas dadas y de los hechos precedentes conocidos por todos. Por tanto, lo "lógico" es lo correcto dentro de una secuencia, aquello que corresponde a la "lógica". Pero aquí no consideramos con la "lógica" tanto el contenido de la ley y de la regla como la secuencia correcta en el interior de una cosa, de una situación, de un proceso. Las propias cosas poseen en sí una "lógica", su "lógica". Así, en el sentido correctamente comprendido, pensamos "lógicamente" cuando seguimos la lógica inherente al asunto y pensamos a partir del asunto. Por eso, tampoco podremos aprender nunca a "pensar correctamente", mientras sólo tomemos conocimiento de la construcción y de las reglas del pensar y, como se dice, aprendiéndolas de memoria, sin dejarnos tocar por la lógica interna de las cosas y sin dejarnos conducir por ellas conscientemente. Alguien puede dominar completamente la "lógica" sin llegar a producir jamás un pensamiento verdadero. En efecto, los pensamientos verdaderos son, por cierto, muy escasos. El hombre produce, con frecuencia, muchos "pensamientos". Solo que los pensamientos así producidos no son los confiables. Los pensamientos verdaderos y escasos no surgen del pensar autoproducido. Tampoco se encuentran en las cosas, de la misma manera que una piedra se encuentra en el campo, o una red en el agua. Los pensamientos verdaderos son dispensados al hombre y, en realidad, solamente cuando él se encuentra en el correcto recogimiento, es decir, en la disposición ejercitada para el pensar, que viene a su encuentro como lo por-pensar.

El título "lógica" se nos presenta en una extraña ambigüedad y significa: por un lado, la lógica del pensar y, por el otro, la lógica de las cosas. Por un lado, el contenido de la regla del comportamiento pensante y, por el otro, el ensamblaje de las cosas. En principio no sabemos de dónde proviene dicha ambigüedad de la "lógica" y de lo

"lógico". No sabemos en qué medida ella se torna necesaria y por qué se ha consolidado en algo corriente a lo que nos vemos remitidos en forma impensada. Sin embargo, en la mayoría de las veces tomamos el título "lógica" exclusivamente en el sentido de una doctrina de las formas y reglas del pensar.

Es una extraña situación la de la "lógica" y la del estudio "de la lógica". Si se la aprehende como la doctrina del pensar, entonces se considera que todo depende, no solamente de conocer las reglas del pensar correcto establecidas por la lógica, sino también de aplicarlas correctamente. ¿Pero aplicarlas en qué? Evidentemente, en la experiencia, en la consideración y en el tratamiento de las cosas y de las causas humanas. Pero, ¿cómo se puede aplicar el pensar en las cosas sin antes saber rectamente sobre las cosas y su "lógica"? Pero en el supuesto caso de que estuviéramos familiarizados con la propia "lógica" de cada ámbito de cosas, ¿para qué tendríamos que aplicar entonces en las cosas las reglas de la lógica, entendida como doctrina del pensar? Pensamos "lógicamente" cuando pensamos "cósicamente", "según la cosa". Sin embargo, ¿cuándo y cómo pensamos "cósicamente"? ¿Por qué caminos y por medio de qué indicaciones aprendemos a pensar de ese modo? ¿En qué medida debemos pensar a partir de las cosas? ¿Qué tipo de "obligación" nos concierne ahí? ¿Será que esa exigencia de pensar "objetivamente" se establece simplemente a partir de una determinada época? Pero solamente "sujetos" pueden pensar "objetivamente", es decir, de acuerdo con objetos. Sólo en el ámbito de la subjetividad, esto es, donde el hombre se sabe como sujeto, se da la objetividad como ideal. Pero, ¿será que la exigencia de la objetividad es lo mismo que llamamos "lo cósico"? ¿Qué pasaría si todo lo objetivo sólo fuera el modo y la manera específica de la subjetividad del hombre de objetivarse en las cosas, esto es, de contralanzarse, contraponerse, objetivarse? ¿Qué, si lo "objetivo" aún no se abre paso

en el ámbito de las "cosas mismas"? Por eso preguntamos, ¿por qué y cómo debemos pensar a partir de las cosa? ¿Qué necesidad es la que determina aquí nuestro pensar y lo determina de tal modo que sin dicha determinación a partir de las cosas el pensar no se torna pensar? ¿Qué debe ser tomado en consideración para que el hombre pueda pensar por necesidad cósicamente, y eso quiere decir, por la necesidad de pensar? ¿En qué reside que el hombre pueda sustraerse a esa pretensión, de esquivarla, de pasar por delante de ella y distorsionarla, perdiéndose así en la desprotección y en el desamparo?

¿De dónde y cómo la pretensión de pensar, y de pensar en la medida propia de las cosas, convoca al hombre? ¿Tiene el hombre, tenemos aún oídos para esa pretensión? ¿Entendemos el lenguaje de esa sentencia? ¿Establecemos alguna relación con la palabra que, en dicha sentencia, llega al lenguaje? ¿Qué significa responder a una pretensión que determina nuestra esencia? ¿Serán tales preguntas, propiamente, preguntas de la "lógica"? "Lógica", se dice, es la doctrina del pensar correcto.

Pensar correctamente, pensar a partir de las cosas, pensar en general, es necesario; sí, sobre todo, aprender a pensar es lo más necesario. Y todo eso de ninguna manera para evitar simplemente errores del pensar. El pensar es necesario para que se pueda corresponder a una determinación del hombre histórico que aún se halla completamente oculta. Quizás tenga que ser así. Tal vez en el futuro tenga que ser dedicado un buen tiempo únicamente a decidir si para el hombre histórico continúa garantizada o permanece rehusada la posibilidad de correspondencia y la capacidad de pensar. "El hombre histórico" significa aquella humanidad a la que fue dispensado un destino, el de lo por-pensar. Y qué otro pueblo, en esta hora del mundo, podría recibir la donación del pensar para los días venideros sino "el pueblo de los pensadores", sobre el cual un errante llegó a decir a tiempo que se

trata del “corazón sagrado de los pueblos”[41] y que a partir de él llega el “consejo” “en torno a lo que es del rey y del pueblo”.[42] Todo poetizar y todo jugar, todo formar y construir, todo cuidar y actuar, todo luchar y padecer se extravía en la confusión, en la sordidez, en lo casual y en el mero cálculo, cuando no se da la simple luminosidad del pensar, a partir de la cual mundo y tierra aparecen y pueden permanecer como una señal de lo verdadero.

¿Pero cómo habríamos de encontrar la luminosidad del pensar, si no nos dejamos conducir por el amplio camino del pensar y aprendemos, así, a pensar lentamente?

Quizás se da aún lo preliminar, a saber, que tengamos que aprender primero a aprender, y aprender a poder aprender. Y, tal vez, sea incluso aún más preliminar que esto preliminar estar primero preparados para aprender a aprender. ¿Qué es eso de aprender? Con esta única palabra no se puede responder, sino solamente aclarar: aprender es apropiarse de algo sabiendo, de acuerdo con una indicación y una seña, con el fin de donar ese algo como propiedad del saber, sin perderlo o empobrecerlo. Aprender alude a un apropiar mediante el saber y a una propiedad del saber, pero a una propiedad que no nos pertenece, sino a la que pertenecemos. Precisamos primero aprender a aprender. Todo debe ser muy preliminar, muy lleno de espera, muy lento, para que, como el único destino verdadero, pueda venir a nuestro encuentro, sin que sea necesario calcular cuándo, dónde y en qué figura eso acaece-apropia. Debe surgir una generación de lentos, para que la prisa exagerada de la voluntad de producción y la carrera

---

41. Hölderlin, *op. cit.*, tomo IV, p. 129.
42. Hölderlin, *op. cit.*, tomo IV, p. 185.

de las preparaciones, para que la avidez de las informaciones inmediatas y soluciones baratas no nos precipiten al vacío o nos desvíen en la fuga, con opiniones y creencias usuales, que únicamente pueden permanecer un recurso, pero que nunca constituyen un origen y nunca podrán constituirlo.

b) ἐπιστήμη y τέχνη en comparación con la ciencia moderna y la técnica

Pensar es necesario y, en primer término, aprender a pensar. ¿Aprendemos eso con la "lógica"? ¿Qué tiene que ver el pensar con la "lógica"? ¿Qué significa este título? ¿Qué es eso mismo que nombra el título "lógica"? ¿"Lógica", quizá una tarea concebida a medias, destinada al extravío, pero nunca asumida originariamente por el hombre histórico? ¿En ese caso el título "lógica" y su uso sólo sería para nosotros un recurso provisional para aclarar y afirmar la referencia a un otro desde hace mucho conocido y para confesar que recién estamos en camino hacia dicho otro? De ser así, debemos buscar una claridad suficiente sobre el título "lógica", sobre el nombre y el asunto.

"Lógica". Conocemos y empleamos expresiones semejantes como "física", "ética". Son abreviaciones de las palabras griegas correspondientes, λογική, φύσική, ἠθική. Los tres términos deben ser antecedidos por ἐπιστήμη. Traducimos generalmente esta palabra por "saber". λογικόν, λογικά nombra todo aquello concerniente al λόγος. De modo correspondiente, φυσικόν, φυσικά nombra todo aquello perteneciente a la φύσις. De modo correspondiente, ἠθικόν nombra todo aquello referente a ἦθος. Como expresión abreviada de ἐπιστήμη λογική, "lógica" es el saber de aquello que se refiere al λόγος. ¿Qué dice aquí λόγος?

Antes de responder a esta pregunta, sería bueno explicar la palabra ἐπιστήμη. Esto sucede en tres perspectivas e intenciones. En primer término, para experimentar lo que significa dicha palabra, que encontramos también en los otros dos títulos correspondientes, como ἐπιστήμη φυσική, ἐπιστήμη ἠθική. En segundo término, con el fin de prepararnos mediante la explicación de esa palabra griega, para la explicación de la palabra λόγος y de lo en ella nombrado. Pero, finalmente, para aprender a dimensionar, aunque de manera imprecisa, lo que significa que la palabra y el asunto, que reciben el nombre "lógica", proceden del mundo griego.

¿Qué quiere decir ἐπιστήμη? El verbo que le corresponde es ἐπίστασθαι, colocarse delante de algo, permanecer allí y deparar en ello, con el fin de que ella se muestre en su visión. ἐπίστασις significa también permanecer delante de algo, prestar atención a alguna cosa. Ese estar delante de algo en una permanencia atenta, ἐπιστήμη, propicia y encierra en sí el hecho de hacernos conocedores e instruidos en aquello ante lo que nos colocamos. Siendo instruidos, podemos estar presentes frente al asunto concerniente, delante del cual y en el cual permanecemos atentos. Poder estar presente frente a un asunto significa entender de éste. Traducimos ἐπιστήμη por "entender de algo".

Con mucha frecuencia se traduce esa palabra por "ciencia" y se mienta con ello, de modo implícito, pero también impreciso y apresuradamente aproximado, la ciencia moderna. En su núcleo más interno, que sólo se revela en el camino de la historia moderna, esa ciencia es de esencia técnica. Nuestra afirmación de que la ciencia moderna es una forma necesaria de realización de la técnica moderna, debe causar extrañeza. Esta extrañeza permanece en el mismo lugar en que reposa la esencia de la técnica moderna, aunque sólo podríamos decirlo ahora de manera aproximada. Sin embargo, eso no se puede afirmar inmediatamente en parte porque, en una cierta dimensión,

dicha esencia aún permanece oculta, en parte porque lo que ya puede ser expuesto, con respecto a la esencia de la técnica moderna, no se deja describir en pocas palabras. Solamente una cosa se deja reconocer con un mínimo de vigilancia reflexiva. La ciencia de la naturaleza inanimada y animada, y también las ciencias de la historia y de las obras históricas siempre se construyen inequívocamente como un modo y una manera del hombre moderno de dominar, bajo la forma del esclarecer, la naturaleza, la historia, el "mundo" y la "tierra", para hacer planificables y utilizables esos campos esclarecidos, según cada precisión y con el fin de asegurar la voluntad de ser señor del todo del mundo en el modo del ordenar. El fundamento y el ámbito esencial de la técnica moderna es esa voluntad, que en toda intención y concepción, en todo lo que se quiere y alcanza, siempre se quiere sólo a sí misma, y a sí misma armada con la posibilidad siempre creciente de poder quererse siempre a sí. La técnica es la organización y el órgano de la voluntad de voluntad. Los grupos humanos, los pueblos y las naciones, los grupos y los individuos no pasan de ser, en todas partes, los queridos de esa voluntad, y no su origen y sus señores, sino con frecuencia, incluso, sus ejecutores a disgusto.

Pero, ¿por qué esa referencia aquí a la técnica moderna y al carácter cada vez más técnico de la ciencia moderna? Ella nos debe orientar en la pregunta de si debemos traducir la palabra griega ἐπιστήμη, entender de algo, por "ciencia". La traducción es incorrecta si, imperceptiblemente, sólo tenemos en consideración, lo que es casi inevitable, la ciencia moderna, y eso a través de un concepto muy vago. Sin embargo, existe algo verdadero en la traducción de la palabra ἐπιστήμη por la palabra alemana *Wissenschaft* ["ciencia"], y justamente cuando pensamos en el carácter técnico de la ciencia moderna. Es decir, la ciencia moderna y la ἐπιστήμη griega establecen un nexo. En efecto, para la traducción de ἐπιστήμη por la palabra alemana *Wissenschaft*

se puede tomar el hecho, siempre observado, de que la historia occidental y moderna se remontan al mundo griego, y que esta procedencia de lo griego es válida, en particular, con respecto al conocimiento y al contenido del saber occidentales. ¿Qué sería del saber romano, del medieval, qué sería del saber moderno sin lo griego y sin la posibilidad de un diálogo siempre renovado con él? ¿Qué habría sucedido si lo griego no hubiera existido? ¿Qué decir de lo sido y de su enigma? Lo sido es algo otro diferente del simple pasado.

A pesar de que descubramos con fervor todo pasado hasta en sus rincones más recónditos, nosotros, los actuales y modernos, estamos en la historiografía muy poco familiarizados con la inquebrantable cercanía de lo sido. En cuanto modo de enseñoreamiento técnico de la historia pasada, la historiografía quizás constituya el muro de contención que el hombre moderno ha estratificado frente a lo sido y a la simplicidad de su milagro. Como sucedáneos, consideramos que lo sido es antecedente y, sin embargo, lo sido siempre nos concierne de manera cada vez más simple y pura. Pero quizás algún día lleguemos a intuir que el misterio oculto de nuestra esencia se nos presenta en lo sido, siendo, por tanto, presente. ¿Cómo, si ni siquiera sabemos qué es el presente? ¿Cómo, si sólo sabemos calcular entre lo que acabó de pasar, lo que es transitorio ahora y lo que hace mucho pasó? ¿Y qué tiene que ver eso con el hecho de traducir ἐπιστήμη por el vocablo alemán *Wissenschaft*?

Si afirmamos ahora que, en cierto sentido, se debe traducir ἐπιστήμη por "ciencia", tomada en su esencia técnica moderna, pensamos un poco diferente sobre la observación del nexo histórico entre la "cultura" moderna y el mundo griego. Pensamos en un hecho que, ahora poco intuido –por no decir jamás pensado en su fundamento y amplitud–, que es mucho más esencial y decisivo. Pensamos en el hecho de que la esencia del saber y de la "ciencia", tal como fue experimentada por los griegos, de que la ἐπιστήμη se halla íntima-

mente emparentada con la τέχνη, si no es lo mismo que la τέχνη. Pero, ¿qué significa τέχνη? Ya en las pocas observaciones relativas a la comprensión de la ἐπιστήμη se puede percibir que se debe evitar el esclarecimiento de la esencia de la τέχνη griega por medio del recurso de la "técnica" moderna. El camino correcto va en dirección contraria. Sin embargo, eso es más fácil decirlo que hacerlo. Preguntamos de nuevo: ¿Qué quiere decir τέχνη?

Mantengámonos en el significado originario de la palabra. Este camino de esclarecimiento del significado de las raíces de las palabras y de la palabra está lleno de peligros. Esta observación debe ser hecha para los demás casos. El simple dominio del uso del lenguaje y la utilización de los diccionarios no es suficiente para que se camine por él. Aquí no es el lugar para discutir lo que pertenece básicamente a ello. Sin embargo, algún día, aquel que piensa con atención, se dará cuenta y reconocerá que no inventamos significados arbitrarios a partir de meras palabras, y que no edificamos, a partir de allí, una filosofía que considera agotada y suficiente la comprensión de las cosas mencionadas mediante la palabra. ¿Qué es una palabra sin la relación con lo que nombra y con lo que en ella llega a la palabra? Hay que apartarse de toda etimología vacía y accidental: ella se torna puro jugueteo si lo que se nombra en la palabra no hubiera sido pensado anteriormente por caminos largos y vagarosos, y no fuera pensado siempre de nuevo, probado y siempre de nuevo comprobado en su esencia de palabra.

Repaso

1) La reciprocidad inflexiva de pensar y cosas. Lógica, pensar puro y reflexión

"Lógica" es el nombre para la "doctrina del pensar correcto". Ella expone la construcción interior del pensar, sus formas y reglas. "Hacer lógica" significa, por tanto, aprender a pensar correctamente. ¿Cuándo es correcto el pensar? Por lo visto, cuando transcurre de acuerdo con las formas y reglas establecidas por la lógica y corresponde, así, a la "lógica". El pensar es correcto cuando es "lógico". Se dice que esto y aquello es "completamente lógico" y se mienta con ello, no un pensar y su corrección, sino un estado de cosas (un proceso o un conjunto de hechos) que resulta, como secuencia correcta, de una situación de hecho de las cosas. Esta "secuencia correcta" consiste en el transcurso de acuerdo con la cosa, según el estado de cosas de las cosas. Lo "lógico", la "secuencia correcta" y, sobre todo, lo correcto, residen, por tanto, en las cosas y no en nuestro pensar. Hablamos de una lógica interna de las cosas. Sólo pensamos lógicamente, o sea, correctamente, cuando pensamos "cósicamente" a partir de las cosas y con respecto a las cosas. Pero, ¿cómo nuestro pensar puede ser cósico sin que el pensar se entregue a las cosas y atienda a su concisión? Así, la corrección del pensar se halla de nuevo en nuestro pensar y en la correcta entrega del pensar a las cosas. Por tanto, existe una doble "lógica", una lógica del pensar que dice cómo el pensar sigue y sucede correctamente a las cosas, y una lógica de las cosas que muestra que y hasta qué punto las cosas poseen, dentro de sí mismas, una secuencia correcta. Las cosas no convocan y no nos convocan, si no dispensamos a ellas nuestros pensamientos. Nuestro pensar permanece, empero, sin sustento y oscilante si no es convocado antes por las cosas y si no permanece bajo

esta exigencia. Es extraño cómo aquí la lógica de las cosas y la lógica del pensar, cómo el pensar y las cosas se encuentran en una reciprocidad en que el uno se vuelve hacia el otro, en que el uno es pretendido por el otro. Aún más extraño llega a ser todo si suponemos que esa exigencia, en que las cosas y el pensar se reclaman recíprocamente, no debe provenir de las cosas ni del pensar. Todo se vuelve enigmático cuando dicha exigencia recae sobre las cosas y se coloca siempre ya para los hombres, aunque el hombre no preste atención a la llegada de esa exigencia y, mucho menos, a su procedencia.

Un indicio de ello es quizás el hecho de que ni la lógica del pensar, ni la lógica de las cosas –ni tampoco ambas en su acoplamiento recíproco– constituyen la lógica en sentido propio. Entonces, el origen y el fundamento del pensar correcto, del pensar en general, sería algo velado para nosotros. Entonces estaríamos en la situación de no saber nunca y de sólo atenter vagamente a bajo qué exigencia nos encontramos cuando intentamos seguir el reclamo corriente de pensar correctamente. Quizás el hombre, que sagazmente no se cansa de tejer pensamientos nuevos, viva desde hace mucho en una desatención del pensar, y esto, porque se petrificó en la opinión de que el pensar sólo sería un calcular. Esta opinión es, sin duda, tan antigua como el propio pensar, y algún día habremos de percibir que el pensar puede ser errante, y yerra en su propia esencia.

Por eso, la incorrección propiamente dicha del pensar jamás radica en el error del pensar recorrido en una secuencia de pasos del pensar como, por ejemplo, en una conclusión. Al contrario, significa que en su propia esencia y origen esencial el pensar se descuida de sí. ¿Será que ese descuido en la propia esencia puede ser el fundamento de la incorrección propiamente dicha del pensar? Entonces, una coyuntura diferente, y tal vez, incluso, más elevada, tendría que ver con la tarea de pensar correctamente y de aprender a pensar correctamente.

(Quizás este descuidarse en la propia esencia constituya una dote que distingue el origen y la determinación del pensar, y solamente de éste. Una dote que no debe ser pensada como mera falta, una dote que es, antes bien, la garantía sobre la que recaen las decisiones propiamente dichas, una vez que la decisión pertenece al escindir y éste, a su vez, a la diferenciación. La decisión sólo es posible allí donde hay distinción. Pero, ¿cómo podría manifestarse una distinción, si no hubiera ya una decisión y la prontitud para decidir? ¿Decidir no es un rasgo fundamental del pensar? ¿De dónde procede dicho rasgo para el pensar?)

¿Pero ofrece la "lógica", tomada como doctrina del pensar correcto, la garantía de aprender a pensar mediante ella? ¿Qué podría decirse del "aprender"? Si aprender significa "ingresar en la doctrina", y si todo "enseñar" y "aprender" permanece esencialmente diferente de lo que se encuentra en el ámbito de la simple instrucción, entrenamiento y lavado cerebral, si aprender es "ingresar en la doctrina", o sea, mantenerse en camino, entonces de algún modo en ese aprender actúa ya un pensar. En realidad, no podemos decir ahora, puesto que afirmamos precisamente eso, qué sería el pensar. Pero si, en verdad, enseñar y aprender, correctamente entendidos, no pueden existir sin pensar, entonces, en cuanto aprender, dicho aprender a pensar es un pensar que piensa el pensar y sólo piensa en éste.

¿Pero no resulta de esto que en el enseñar a aprender sólo se piensa "en" y "sobre" el pensar? Así parece. Pues, en cuanto doctrina del pensar correcto, la "lógica" es un pensar sobre el pensar. Sólo eso. Pensar "sobre" el pensar es de manera manifiesta un hacer bien artificioso, casi antinatural. Pensar sobre el pensar posee en sí algo desviado y oculto, en que y por lo que el pensar se dobla y se inflexiona sobre sí mismo, desistiendo de su camino correcto. La inflexión significa reflexión. El reflexionar detiene la acción y tiene por consecuencia

la no-decisión. Pero, ¿no es el pensar sobre el pensar el modelo de la reflexión? Eso es como la reflexión sobre la reflexión. Eso circula en el vacío y se desprende de todas las cosas. Además, pensar sobre el pensar es extraño e inhabitual para el pensar natural y constituye una ocupación aparte, en la que difícilmente encontramos un sustento y una rienda. Pensar sobre el pensar, "lógica", ésta es la abstracción total. ¿Habrá a través de ella y en ella un aprender, a partir del cual aprendamos a pensar? Todo aprender requiere de caminos simples y rectos, por los cuales lo por-aprender viene a nuestro encuentro de manera intuible e inmediata. El aprender requiere del lento comienzo y de un progresar gradual sin ninguna inflexión o enredo. Pensar sobre el pensar:¿qué puede haber más enredado e, incluso, más enmarañado? Es probablemente por eso que el entendimiento común, tan saludable y esforzado, expresa su desprecio por la lógica y por su utilidad. Se dice: Si el pensar debe aprender algo propio y si pensar correctamente también significa "pensar cósicamente", entonces aprendemos a pensar de la manera más segura en el trato pensante con las cosas. Aprendemos a pensar historiográficamente en las ciencias historiográficas. ¿Para qué se requiere allí de la lógica? Aprendemos físicamente a través de la física. Así, aprendemos cada pensar cósico en su asunto respectivo.

Sin embargo, aquí no queremos pensar historiográfica, ni biológica, ni físicamente y, mucho menos, científicamente. Queremos "apenas" aprender a pensar. "¿Sólo pensar?" ¿Qué pensamos entonces, cuando "sólo" pensamos? "Sólo pensar" –¿será que por faltar la cosa se piensa menos que cuando se piensan cosas? ¿O será que "sólo pensar" es más que pensar cosas? ¿Y eso porque el pensar puro está libre de todas las cosas? Pero, ¿qué y en qué dirección piensa el pensar que "sólo" piensa? En cuanto doctrina del pensar correcto, la lógica también se ve libre de la relación con los campos específicos de las

cosas. Ella solamente trata del pensar en general. Y aquí sólo queremos aprender a pensar, sólo a pensar. Aquí y ahora, apenas se trata de eso y, en realidad, en forma tan exclusiva que sólo nos preocupamos por aprender este aprender a pensar. Sin embargo, con ello se torna inaccesible la pregunta sobre lo que propicia la lógica, sobre lo que ésta es. ¿Pero qué diablos tiene que ver el pensar con la "lógica"?

2) Reconducción hacia el contexto griego del nombramiento de los términos ἐπιστήμη λογική. ἐπιστήμη y τέχνη

El nombre, la cosa y la forma de su esencia proceden de Grecia. Si algo ha permanecido en la historia occidental y está presente para nosotros, aunque sin percibirlo, ese algo es "la lógica". "Lógica" es la expresión abreviada de λογική (λογική, λογικά –lo que concierne al λόγος). Antes de λογική, debe decirse ἐπιστήμη. Conocemos otros títulos correspondientes: ἐπιστήμη φυσική, ἐπιστήμη ἠθική: ciencia de la φύσις y de aquello que pertenece a la φύσις, ciencia del ἦθος y de lo que respecta al ἦθος.

Antes de que expliquemos lo que significa la palabra λόγος en el título ἐπιστήμη λογική, caractericemos el significado del título general ἐπιστήμη. ἐπίστασθαι –colocarse y estar delante de algo y, en realidad, de modo que en ese colocarse y estar delante de algo algo se muestre, y se muestre a nosotros (*medium*). Colocarse delante de algo significa: dejar que algo se muestre a fin de que se pueda estar delante de lo que se muestra, según qué y cómo es aquello que se muestra. Poder estar delante de una cosa quiere decir: entender de ella, y por eso ἐπίστασθαι significa "entender alguna cosa".

Si, con cierto derecho, debemos traducir ἐπιστήμη por "ciencia" –y debemos hacerlo–, es porque, en sus fundamentos de esencia,

aquello que conocemos como "ciencia" se determina y distingue por la ἐπιστήμη –por el entender-de-algo.

Por más alejada que la ciencia moderna esté de la ἐπιστήμη griega, sea en el tiempo, en el alcance, sea en el modo de su instauración, de su forma de realización y en el ámbito de su validez, el germen de la ciencia moderna es la ἐπιστήμη, y esto de manera tan originaria que lo que en la ἐπιστήμη se mantiene cerrado como germen, recién llega a la luz en la figura de la ciencia moderna. Es lo que llamamos rasgo técnico fundamental de la ciencia moderna. ¿Posee entonces la ἐπιστήμη griega una relación con la "técnica"? Sin duda. No como la técnica moderna de maquinarias, sino como lo que designa la palabra griega τέχνη. ¿Qué quiere decir τέχνη?

§ 2. Lógica, ἐπιστήμη, τέχνη. *El parentesco semántico entre* ἐπιστήμη *y* τέχνη. *Indicios de la conexión cuestionable de pensar y lógica*

a) τέχνη, φύσις y ἐπιστήμη. τέχνη (producir, fabricar), φύσις (surgir desde sí mismo) y su relación con el des-ocultamiento. Rechazo de la interpretación de τέχνη y ἐπιστήμη a partir de la distinción entre teoría y praxis

¿Qué significa τέχνη, de la que decimos que está íntimamente emparentada con la ἐπιστήμη? τέχνη se conecta con la raíz τέκω, τίκτω – traducida corrientemente por "procrear". Lo procreado es τὸ τέκνον, el niño; τίκτω significa procrear y, en realidad, tanto engendrar como dar a luz, pero predomina el segundo significado. Nuestra lengua materna tiene una locución bella y aún impensada para expresar el dar a luz de la procreación, que es "traer al mundo". El sentido griego

más propio y más oculto de τέκω no es el hacer y el disponer, sino el producir humano de algo en lo desoculto; es traer algo al desocultamiento, con el fin de que se haga presente en lo desoculto como lo que fue traído, como lo que aparece a partir de..., como lo que "es", en el sentido griego. ὁ τέκτων es el producto, aquel que procede a partir de... y para... a partir de lo desoculto para lo abierto. El hombre realiza dicho procedimiento productor en la construcción, en la escultura, en la formación. En la palabra "arquitecto" se halla ὁ τέκτων. A partir del arquitecto como ἀρχή de un τεκεῖν surge como proyecto y por él se orienta algo, por ejemplo, la construcción de un templo.

En este sentido amplio, rico y correctamente pensado del producir en lo desoculto, toda producción se mueve y se mantiene en el ámbito del desocultamiento, que es el ámbito de todos los ámbitos posibles, donde el hombre se encuentra y se pierde, donde transita y reposa, crece y decae, instaura y aniquila. Este producir es esencialmente diferente de las "producciones" de la "naturaleza". En realidad, solemos decir que la "naturaleza" produce una flora y una fauna. Pero este "producir" no es el pro-ceder característicamente humano de colocarse en lo desoculto. La "naturaleza", sobre todo cuando la pensamos de modo griego, como φύσις, es surgir y encerrarse a partir de sí. Sin duda, reconocemos en ello que también la φύσις, como surgir y encerrarse, se relaciona con el desocultamiento y el encubrimiento, incluso, de cierto modo es el propio desocultamiento y encubrimiento. Pero eso, en la medida, según es necesario, en que se piense con la φύσις algo más originario que la "naturaleza", que estamos acostumbrados a distinguir sólo como un ámbito particular frente a la historia. En el mundo griego las relaciones entre φύσις como surgir en lo desoculto y el propio desocultamiento nunca alcanzaron claridad y fundamentación. Hasta hoy permanecen impensadas. La relación entre φύσις y τέχνη y la referencia de ambas al desocultamiento no están aclaradas. Pero en dicha

referencia se arraiga la extrañeza enigmática de que, para el hombre moderno, la técnica moderna resguarda un destino que no puede ser respondido nunca conforme a la supuesta mera maestría técnica. Pero, ¿qué es, pues, la τέχνη en la relación con τεκεῖν en cuanto "producir"?

τέχνη es aquello que concierne a todo producir en el sentido del fabricar humano. Si producir (τεκεῖν) es fabricar para el desocultamiento (el mundo), entonces τέχνη significa saber orientarse en lo desoculto y en los modos de alcanzar, de poseer y de cumplir lo desoculto. La τέχνη es lo esencial de la producción, y lo esencial de la τέχνη es ser la referencia al desocultamiento y desplegar esa referencia. τέχνη no significa, por tanto, un modo de actividad entendido como finalización de la producción, sino que menciona el preparar y la prontitud de cada dimensión de lo desoculto en que se produce y coloca. La τέχνη es esa prontitud preparadora de lo desoculto (ἀληθής), esto es, de lo verdadero. Si denominamos el estar íntimamente en lo verdadero con la palabra "saber", que debe ser tomada en el sentido amplio y rico, entonces la τέχνη es una especie de saber que ilumina, que da "claridad". La traducción corriente de τέχνη por la palabra "arte" es incorrecta y equivocada, sobre todo cuando entendemos "arte" como la palabra que acompaña y distingue "arte" de "ciencia". Pero también cuando entendemos "arte" en la acepción más amplia de "poder" [*können*], el carácter propiamente mencionado por los griegos como τέχνη no llega a expresarse, dejando prevalecer así el sentido de acabamiento y habilidad. Lo que demuestra cómo los griegos pensaron en la palabra τέχνη exclusivamente el carácter de saber, es la frecuencia con que la palabra significa lo mismo que "astucia", palabra que en nuestra lengua tiene el mismo sentido que "saber", "sabiduría", sin las connotaciones secundarias de artificio y cálculo estratégico. Sin embargo, sería igualmente erróneo entender ἐπιστήμη-τέχνη como una especie de "saber", como el lado teóri-

co –como suele decirse– que se contrapone a una actividad, a una acción, a un hacer "práctico". El hecho de que lo "teórico" –ϑεωρεῖν– constituya para los griegos la configuración más elevada de la propia acción, muestra cómo esa opinión inadmisible es estrábica e insensata. ¿En qué consiste nuestra distinción impensada e infundada entre lo "teórico" y lo "práctico"? Lo propio aún velado en la esencia de la ἐπιστήμη y de la τέχνη permanece su referencia al desocultamiento de lo que es y puede ser.

La ἐπιστήμη, el entender-de-algo, y la τέχνη, el saber orientarse en algo, están tan emparentados en la esencia, que con mucha frecuencia una palabra es empleada para significar otra. Ya en el mundo griego se fundó una conexión esencial entre todo saber y la τέχνη. Ahora, en este momento de viraje de la historia occidental e, incluso, de toda la historia universal del planeta determinado como Occidente, ningún mortal es capaz de interpretar inmediatamente la señal de que, en la configuración de la técnica moderna de maquinarias, la τέχνη se muestra como una forma fundamental, declarada o no declarada, de saber entendido como orden del cálculo. Las tan propagadas "filosofías de la técnica" sólo son todas engendros del propio pensar técnico o, a lo sumo, meras reacciones en contra, es decir, lo mismo. Por el momento, sólo nos es posible presentir lo que nos da ya lo suficiente para pensar, que el destino de la humanidad y de los pueblos se arraiga profundamente en cada referencia del hombre a la esencia que aparece o se rehúsa del desocultamiento, esto es, de la verdad. La condición y el modo en que lo verdadero es destinado se funda en si y cómo la propia verdad se muestra en su esencia. Si consideramos que, para Occidente, se abrió primero y de manera directriz en el mundo griego la esencia de la verdad, entonces reconocemos hasta qué punto el destino para los griegos no es algo pasado o antiguo, no es ninguna "antigüedad", sino algo venidero aún no decidido que nosotros, los alemanes

–y solamente nosotros–, desde hace mucho y durante mucho tiempo podemos y tenemos que corresponder con el pensar. Pensar, digo, y, por eso, aprender a pensar es necesario. ¿La "lógica" se prestaría para eso? Nuevamente preguntamos: ¿Qué tiene que ver la "lógica" con el pensar? ¿Por qué el pensar se interna en la ley de la "lógica"? Estamos ahora en condiciones de explicar este título íntegramente.

b) La lógica como ἐπιστήμη λογική en conexión con la ἐπιστήμη φύσική y ἠθική. Sobre el predominio de la reflexión

"Lógica" es la expresión abreviada de ἐπιστήμη λογική y significa ahora: emprender algo de lo concerniente al λόγος. ¿Y qué quiere decir entonces ahora λόγος? Dejemos la pregunta en suspenso y detengámonos en el "hecho" histórico de que el nombre y la cosa de ἐπιστήμη λογική aparecen y se mantienen históricamente correlacionados con otros dos nombres y cosas: ἐπιστήμη φυσική y ἐπιστήμη ἠθική.

ἐπιστήμη φυσική es el entender algo de lo que pertenece a la φύσις o, más exactamente, a los φύσει ὄντα. Se trata del ente que guarda en sí generación y corrupción como surgir y declinar: cielo y tierra, las estrellas, el mar, las montañas, las piedras, las aguas, la flora y la fauna. Si entendemos, por tanto, lo que surge y lo surgido como lo que hace presencia y lo que aparece, en sentido amplio, entonces pertenecen a los φύσει ὄντα incluso hombres y dioses, en tanto aparecen y están presentes, se corrompen y desaparecen, lanzan la mirada a lo desoculto y se retraen. La ἐπιστήμη φυσική, es decir, la física así entendida, es el saber del ente en el todo, en todas sus configuraciones y en todos sus grados, según las referencias primeras y más simples. Dicha "física" no es sólo más amplia en la extensión que aquello que

hoy llamamos "física": el conocimiento matemático-experimental de las leyes del movimiento de los puntos de masa material en el tiempo y en el espacio. La ἐπιστήμη φυσική piensa también de manera completamente diferente de la moderna ciencia física, y de manera completamente diferente de todas las ciencias. La ἐπιστήμη φυσική piensa el ente en el todo y, con ello, también el ente en la totalidad común, esto es, en la perspectiva de lo que es común a todo y a cada ente, en la medida en que es, puede ser y tiene que ser, o en que todo esto no es. Lo que es común, propio y lo más propio en todo ente es "el ser". "El ser"... la palabra más vacía, con la que nosotros, como podría aparecer, no pensamos nada de inmediato. El ser es la palabra a partir de la que, sin embargo, pensamos y experimentamos todo, y somos. ¿Cuándo tendremos finalmente "el ánimo" para pensar alguna vez de manera real y perseverante lo que habría de ocurrir si nosotros, si el hombre no pudiera pensar y decir "ser" y "es"? La ἐπιστήμη φυσική de los griegos es un camino y un intento por comprender el ente en el todo con respecto al ser, de colocarse ante el ente y de estar parado frente a él, con el fin de que él se muestre en su ser. Todo el pensar occidental no llegó a traspasar ese intento o se apartó de él.

El tercer título mencionado, ἐπιστήμη ἠθική, designa el entender de aquello que pertenece al ἠθική. ἠθική significa, originariamente, morada, domicilio. Aquí en el título ἐπιστήμη ἠθική quiere decir sencillamente τὸ ἦθος. Así significa el domicilio del hombre, el domiciliarse, a saber, "el habitar" del hombre en medio del ente en el todo. Lo esencial en el ἦθος, en este domiciliarse, es el modo en que el hombre se mantiene en el ente, dejándose retener y mantener en él. El entenderse con el ἦθος, el saber de ello, es la "ética". Tomamos aquí la palabra en un sentido completamente amplio y esencial. El significado corriente como doctrina de las costumbres, doctrina de las virtudes o, incluso, como doctrina de los valores, es solamente la

consecuencia, desvío y aberración del sentido originario y oculto. En contraste con la "física", que piensa en el ente en el todo, la "ética" se concentra en un ente específico, el hombre. Solo que el hombre no es considerado como un fragmento del ente en el todo, separado de los demás entes, sino en la perspectiva del ente, y él es el único ente que se mantiene en el ente en el todo, que se relaciona con el ente en el todo y de este modo se cumple y cultiva a sí mismo, es decir, a esa relación a partir de una postura o una falta de ésta. τὸ ἦθος es la postura del domicilio del hombre en medio del ente en el todo. No obstante, de otro modo y en otra perspectiva, el saber de la "ética" también se refiere al ente en el todo. Aquí, de cierta manera, el hombre es el medio y, sin embargo, no es de nuevo el medio. En estas conexiones se oculta la esencia propia y distintiva del hombre, que podríamos denominar excéntrica. El hombre es, habita en medio del ente en el todo, sin ser, empero, su medio en el sentido de un fundamento que proporciona y porta todo ente. El hombre está en medio del ente, pero no es el medio. Tanto la ἐπιστήμη φυσική como la ἐπιστήμη ἠθική constituyen un entender algo del todo del ente que se muestra al hombre, con el cual éste se relaciona, en tanto el hombre se sostiene y domicilia en él.

A partir de estas breves indicaciones sobre la "física" y la "ética", podemos presumir que también la "lógica", la ἐπιστήμη λογική, se refiere de algún modo al todo del ente. También aquí el rasgo fundamental considerado, el entender, que de alguna forma remite al todo del ente, se fundamenta en que constituye una referencia a la ἐπιστήμη λογική, es decir, al λόγος.

Repaso

1) La lógica como reflexión sobre la reflexión sin vínculo con las cosas. Sobre el poder de la autorreflexión de la subjetividad y del puro pensar (Rilke, Hölderlin)

Quisiéramos en esta lección de la lógica abrir el camino para aprender a pensar. Sin embargo, para que al comienzo de nuestro esfuerzo se logre alguna claridad sobre dicho camino, debemos poseer, aunque de manera imprecisa, al menos un conocimiento de aquello que la tradición, de la que procedemos, sabiéndolo o no, entiende por "lógica". ¿Qué es la "lógica"? ¿Qué se designa con este nombre griego? ¿Qué significa para el destino y para el curso del propio pensar, el surgir de la "lógica" como doctrina del pensar correcto en el pensar occidental? Desde hace mucho tiempo, aunque no desde el inicio, la "lógica" es válida como el ὄργανον, como el instrumento y el utensilio del pensar. Desde entonces se acepta que el pensar pertenece al dominio de protección de la "lógica" como si esta copertenencia de "pensar" y "lógica" estuviera escrita desde siempre en los cielos.

Con todo, no siempre se está seguro del papel paradigmático de la lógica. Se anuncia, a veces, un recelo contra la "lógica", aunque sólo sea un recelo contra su utilidad, lo que, por cierto, constituye un recelo exterior, pues algo puede ser sin utilidad, inútil, y a pesar de esto puede ser incluso más que todo lo útil junto. Detrás de la sospecha de que, en sentido justo, aprendemos a pensar siempre en el trato con las cosas y nunca a través de una lógica "abstracta", detrás del desprecio de considerar inútil la lógica, se esconde una meditación más seria.

La lógica es, en verdad, como doctrina del pensar correcto, ella misma un pensar. "Estudiar lógica" quiere decir por eso pensar sobre

el pensar. Aquí el pensar se dobla sobre sí mismo, es reflexión. Puesto que la lógica piensa incluso sobre el pensar en general y permanece el pensar hecho objeto, sin referencia a un ámbito de cosas determinado en su contenido, por lo tanto, mero pensar en torno a sí mismo, la lógica no es solamente reflexión, sino reflexión sobre la reflexión que circula sin objeto y sin ligazón con las cosas, por círculos vacíos en dirección al vacío. Lógica, pensar sobre el pensar: reflexión, un desvío en un enredo sin salvación. Si ya dentro del trato con las cosas la meditación sobre éstas fácilmente frena la acción y la satisfacción de la decisión, ¿qué consecuencia tendría que tener el pensar sobre el pensar? Reflexión, retrotraerse en sí mismo, como se dice, "egocéntrico", "egoico", "egoísta", "individualista".

Pero, ¿será que eso se debe a la reflexión? Un grupo de personas también puede referirse a sí mismo como grupo, como asociación, como alianza: reflexión. Un pueblo también puede retrotraerse a sí mismo: reflexión. Toda la humanidad del planeta puede desdoblarse sobre sí: reflexión. ¿Se suspende entonces la reflexión, deja de ser reflexión y deja de reflexionarse por el hecho de que varios reflexionan en conjunto y no uno sólo que lo hace para sí, sobre sí y su propio yo? ¿Qué pasaría si los grupos humanos del planeta sólo pensaran en sí mismos, sería la reflexión más monstruosa? ¿Qué pasaría si en esa reflexión lo abstracto y la abstracción llegaran a ser lo más extraño? ¿Pero ha escapado el hombre de la reflexión cuando, por ejemplo, piensa como Cristo, en su dios? ¿O se dirige él precisamente así sólo a la seguridad de su propia salvación? ¿Qué pasaría si solamente a través de ese modo de preocupación consigo mismo y a través de esa forma de encuentro consigo mismo el poder de la autorreflexión de la subjetividad se pusiera en libertad en la moderna historia del mundo y se consolidara en ésta? En una visión metafísica, es en virtud del pensamiento de la creación, cuya creencia y doctrina son dotadas del

carácter de la τέχνη, que el cristianismo posee parte esencial, también uno de los principios más esenciales para el arribo de la técnica moderna, en la formación del predominio de la autorreflexión de la subjetividad, de modo que justamente el cristianismo no es capaz de hacer nada para superar dicha reflexión. Pues, ¿de dónde podría provenir la bancarrota del cristianismo y de su iglesia en la historia moderna del mundo? ¿Se requeriría aun una tercera guerra mundial para comprobarla?

La reflexión es un caso particular. Nada puede lograrse con el mero desprecio por la reflexión, asumida como un círculo que pretende ser sólo "egoico", del hombre individual en torno a sí mismo. De este modo, no se conoce la esencia de la reflexión ni se conjura en su inesencia. Quizás pertenezca la reflexión a la esencia del hombre. Quizás no resida la desgracia de la reflexión en el inflexionarse sobre sí mismo, sino en la dirección en que se inflexiona y a la que tiende la esencia del hombre. Pero quizás no sólo la esencia del hombre regrese esencialmente a algún lugar, quizás la propia esencia del hombre sea, incluso, en sí misma reflexión, una vuelta originaria que es un regreso, lo que también implica que, en ella, el regreso y lo regresado se imponen y se sobreponen. De ser así, lo que se llama y conoce como reflexión sería tan sólo una variación de la reflexión, es decir, de la reflexión de la subjetividad, aquella en que el hombre se genera a sí como sujeto que se coloca sobre sí mismo y deja valer todo ente solamente como "objeto" y como lo meramente "objetivo". Pensado como esencia del hombre moderno, esto es, como construcción interna de la subjetividad del sujeto, ese tipo de reflexión se expresó de manera plenamente poética y se experimentó al mismo tiempo, a partir de su dimensión metafísica, en la octava elegía de Duino, de Rilke.

En esta elegía queda claro que, a pesar de las diferencias, la poesía de Rilke pertenece, empero, al mismo ámbito que caracteriza el esta-

dio de la metafísica occidental, expresado en el pensar de Nietzsche. Que Rilke podía y tenía que decir la octava elegía de Duino, atestigua igualmente la magnitud del compás interno frente a los límites impuestos por el poeta. Que él haya permanecido en esos límites y se haya detenido en el espacio de juego de su perspectiva, es mucho más esencial y suficiente que cualquier ruptura esforzada y sólo voluntaria de los límites.

Si se da algo así como una "superación" de la forma moderna de reflexión, es decir, de la reflexión de la subjetividad, entonces ella solamente es posible mediante otra reflexión, aunque a primera vista parezca que esto sería la cumbre de la insensatez, reflejar, a través de la reflexión más allá de la reflexión. Pero si "reflejarse" es siempre de algún modo un pensar, la reflexión propia de la esencia del hombre sólo podría ser un pensar correspondiente. Tendríamos entonces que aprender a pensar incluso si se corre el peligro de parecer que al meditar sobre el pensar, en este hacer el pensar circula en torno a sí mismo en un vacío sin piso y sin meta.

Intentamos aprender a pensar corriendo ese peligro. Todo copensar en cada frase es ya dicho aprender, el cual no comienza cuando dejamos detrás nuestro algunas lecciones introductorias. El aprender a pensar –solamente a pensar y nada más que esto; ¿qué pensamos cuando "sólo" pensamos? Recién nos ponemos en camino de lo que para el pensar constituye lo por-pensar. Esto se nos muestra cuando sólo pensamos, esto es, puramente. Entonces, en cuanto pensamos en cosas particulares y en un ámbito particular de las cosas, permanecemos en el plano y en la superficie de las cosas, arriba, en la superficie. En tanto pensamos en cosas, aún no acompañamos aquello que en el pensar puro se abre para este mismo, porque esto es lo que se dispensa al pensar, y solamente a éste. El puro pensar tiende entonces a la propia profundidad, en la medida en que se abre a ella y

encuentra en ella suficientemente lo por-pensar, y solamente allí, en la dirección de la profundidad, lo más profundo.

El pensar no sería de ninguna manera una actividad que gira sobre sí misma, que requiere toda vez encontrar una cosa para anunciarla como su objeto, con el fin de que el pensar tenga un apoyo y un suelo. Todos estos suelos firmes que lo objetivo ofrece a los sujetos sólo serían aspectos, superficies que ocultan al hombre la profundidad en que se abre el propio pensar como pensar porque, en cuanto pensar que él es, es en sí mismo y no referido ulteriormente a lo más profundo, atraído por él y tomado en la referencia a él. Hölderlin dice en una de sus breves odas, que pronuncia en sus himnos y elegías, la palabra:

"Quien ha pensado lo más profundo ama lo más vivo" (Sócrates y Alcibíades).

Estamos tentado de considerar "lo más profundo" como algo que primero se deja encontrar en sí para después, con la ayuda del pensar, buscarlo como objeto del aprehender. Pero lo más profundo sólo se da *si* ya *hemos* pensado, simplemente *sólo* pensado. Pero si quien ya pensó, también ha cesado ya de pensar, ¿cómo tendría que abrirse allí lo más profundo? Los pensadores griegos tenían un saber diferente y mejor. Quien ha pensado, no ha llegado al fin ni ha terminado de pensar, sino que quien ha pensado recién comienza a pensar y recién piensa. Cuanto más puramente el hombre sólo ha pensado, más decididamente alcanza el camino del pensar, y permanece alguien que piensa; de la misma manera que sólo aquel que ha visto rectamente es quien recién ve. Es raro cómo aquí el fin recién es el propio comienzo. Quien ha pensado y recién ha logrado el pensar, y es así en el pensar y a partir de éste, ha pensado también ya y ha pensado lo más profundo, lo que no se encuentra nunca en algún lugar aparte.

"Quien ha pensado lo más profundo ama lo más vivo."

Esto suena como si el amor por lo más vivo fuera consecuencia del pensar, como si el amor hiciera acto de presencia después que el pensar ha sido realizado. Completamente falso – el propio pensar es el amor y, en realidad, el amor por "lo más vivo", por aquello que reúne en la vida todo lo vivo. ¿Es el amor pensar y el pensar, amor? Se nos dice que el amor es un "sentimiento" y que el pensar no tiene sentimiento. La psicología distingue exactamente pensar, sentimiento, voluntad, y "clasifica" los "fenómenos psíquicos". También se cree, con cierto derecho, que el pensar es tanto más limpio y preciso cuanto menos se deje orientar por las disposiciones y los sentimientos, que siempre confunden. Pero si el pensar debiera poder conducir al amor, él tendría que ser, sin duda, un pensar bien dispuesto, un pensar "acentuado por el sentimiento", un pensar "con emociones", un "pensar emocional". Pero ¿qué tal si lo más profundo sólo se deja alcanzar en el pensar y sólo se abre al pensar? ¿Entonces no dependería todo solamente del pensar, de pensar puramente, con el fin de que lo por-pensar venga al encuentro del pensar?

Pronunciemos las palabras de Hölderlin haciendo una entonación más próxima de la construcción y del ritmo del verbo.

"Quien ha pensado *lo más profundo* ama *lo más vivo*."

Pero estaría bien si, conforme a la inagotabilidad misteriosa de tal verso, esa que siempre acompaña a los poetas, al mismo tiempo o de vez en cuando hiciéramos otra entonación:

"Quien ha *pensado* lo más profundo *ama* lo más vivo."

El "ha pensado" y el "ama" se encuentran en una proximidad tan inédita que llega a ser lo mismo. No lo mismo entendido como lo igual nebuloso, sino como lo simple ensamblado, cuya unidad es nombrada como pensar y como vida, aunque permanezca inpronunciada.

2) ἐπιστήμη λογική, φυσική, ἠθική

Intentamos aprender a pensar en el sentido ya mencionado, pero quizás sólo presentido a distancia, en tanto aprendemos "*el* pensar".

¿Se logra esto a través de la "lógica"? Ésta es la ἐπιστήμη λογική... la ciencia del λόγος y de aquello concerniente al λόγος. ἐπιστήμη significa: entender de algo. En el tiempo del surgir y de la formación de la "lógica" entre los griegos, la palabra significaba o se emparentaba íntimamente con τέχνη. Traducimos τέχνη por "saber orientarse".

La referencia al parentesco, incluso a la igualdad del significado de ambas palabras griegas, ἐπιστήμη y τέχνη, no dice mucho. Pero si consideramos que la ἐπιστήμη es el origen histórico de la ciencia occidental y de todas las formas occidentales de saber, que se ha hecho tan presente en su configuración moderna, entonces la referencia al parentesco del significado entre ἐπιστήμη y τέχνη recibe otro peso. Detrás de este hecho histórico-lingüístico se oculta la predeterminación de la esencia técnica del saber occidental, en cuya formación el pensar judío-cristiano de la creación, sobre todo en la configuración de la conceptualidad helenista y romana, desempeñó un papel esencial.

Antes de aclarar el título ἐπιστήμη λογική y el asunto designado por él, atendamos al hecho de que aparecen al mismo tiempo otros dos títulos: ἐπιστήμη φυσική y ἐπιστήμη ἠθική. ¿Qué podemos extraer de aquí para la comprensión de lo que quiere decir ἐπιστήμη? El nombre menciona un entender-de que toca al ente en el todo. φύσις,

pensada correctamente, no abarca solamente aquello que llamamos "naturaleza" en oposición a historia. A la φύσις pertenece también la historia, el hombre y los dioses. φύσις significa el ente en el todo. Bien distinto de la física moderna, ἐπιστήμη φυσική es el saber del ente en el todo.

Al contrario, la ἐπιστήμη ἠθική parece presentar un ámbito separado, o en todo caso, un ámbito particular del ente. Pensada aquí de modo amplio y esencial, la ἐπιστήμη ἠθική, la "ética", intenta entender cómo el hombre se sostiene, se preserva y se mantiene en el ente en dicho domicilio. ἦθος es la postura en todos los comportamientos de este domicilio en medio del ente. La "ética" concierne a los hombres no como objeto separado de otros objetos. Ella considera los hombres en la perspectiva de la referencia del ente en el todo al hombre y del hombre al ente en el todo. El hombre es así de cierta manera en el medio del ente en el todo y, sin embargo, no es el medio mismo para el ente, en el sentido de poder ser su fundamento y soporte. En todo caso, aunque la ética trata solamente del hombre, concierne al todo del ente, así como la ἐπιστήμη φυσική, si bien en otra perspectiva y de un modo diferente.

¿Qué sucede ahora con la tercera ἐπιστήμη, mencionada al lado de la física y de la ética, la ἐπιστήμη λογική, la lógica?

c) λόγος y ἦθος. La función universal del λόγος como *ratio* y razón en las determinaciones de la esencia del hombre y su consecuente cumplimiento en la "voluntad de poder" (Nietzsche)

En el título ἐπιστήμη λογική, la palabra λόγος significa lo mismo que "enunciacdo": λέγειν τι κατά τινος, "señalar algo sobre algo". En el λόγος, en el enunciado lo esencial es el decir en el sentido de

hacer manifiesto, de dejar ver y aprehender cada ente como es. El decir traza, expone, pone delante de nosotros y para nosotros lo dicho y lo que se muestra en lo dicho. En el λόγος, en el enunciado, lo esencial no es el decir en el sentido de hablar y de la comunicación hablada. Esto evidencia que, en su propio significado, la palabra griega λόγος nada tiene que ver inmediatamente con lenguaje y habla. En lo siguiente se nos mostrará en qué medida eso es así y qué resulta de ese hecho para la esencia del λόγος y el conocimiento en su esencia, pero también para el desconocimiento de su esencia y, consecuentemente, para la procedencia de la "lógica" y su papel y sus límites. Tendremos que tener presente, sobre todo, cuándo y cómo las palabras λέγειν y λόγος desembocan en el significado irrefutable de decir y enunciar, a pesar de que el significado originario no incluye la referencia al decir y al lenguaje.

Antes se debe establecer con precisión el vínculo correcto entre la caracterización de la lógica como ἐπιστήμη λογική, como el reconocerse en aquello que pertenece al enunciado, y la caracterización dada de "física" y "ética".

Aunque de manera diferente, tanto la física como la ética poseen el rasgo fundamental de un entender-de el ente en el todo. Ellas están tan orientadas a esa unidad, son *versus unum*, universales en sentido literal. Física y ética son un entender-de el todo del ente. ¿Es esto válido también para la "lógica"? ¿Cómo? ¿En qué medida? El λόγος, el enunciado, el juicio, se muestra como actividad del hombre solamente en un campo particular del ente, en el del ser humano, pero no, por ejemplo, en la flora, en las piedras, en los animales. Por tanto, el enunciado no es algo que se encuentre en todas partes, en todo ente y, con ello, sin excepción y universalmente en el ente. Esta constatación es válida también para el ἦθος que, como postura del modo del domicilio del hombre en medio del ente, solamente con-

cierne a los hombres. Pero el ἦθος incumbe al hombre en la medida en que *en el* ἦθος y por el ἦθος es que el hombre se encuentra en relación con el ente en el todo. Por esta razón, el ἦθος sólo se dice respecto al hombre. ¿No podría darse algo semejante con el λόγος, ya que éste, como enunciado, constituye un comportamiento humano que puede relacionarse con todos los hombres y de algún modo considera siempre el ente en el todo, y esto incluso también cuando encuentra el enunciado sobre lo indecible? En cuanto lo ya no decible y lo no dicho, lo indecible y lo indescriptible sólo son lo que son a partir de su referencia al enunciado. No obstante, con el λόγος parece suceder algo distinto que con el ἦθος. El enunciar puede, en realidad, relacionarse con todo ente, pero el enunciar es solamente, tomado para sí, un comportamiento particular y singularizado en el todo de los modos de comportamiento que constituyen la postura humana del domicilio en medio del ente. Visto así, el λόγος sólo es un caso específico entre los demás modos posibles de comportamiento humano.

En cuanto el comportarse capaz de enunciar, el λόγος pertenece al ἦθος. Esta es la postura que actúa en todo comportamiento. Por eso, la ética es, como saber del comportamiento de la postura humana, el saber más abarcante, que incluye la lógica. La "lógica" es, por su parte, una ética específica, aquella del comportar que enuncia, la ética del λόγος, del enunciado. Si esto es así, entonces cae por tierra el fundamento de que la lógica debe equipararse con los otros dos tipos de saber, la física y la ética, o, incluso, precederlos. En tanto el hombre es pensado en sus referencias universales y modos de comportamiento frente al ente en el todo y, pensado así, a partir del todo, él es determinado por el ἦθος. Por eso podemos decir, con algún derecho, que el hombre es aquel ente dentro del ente en el todo, cuya esencia es caracterizada por el ἦθος.

Desde el punto de vista de la configuración caracterizada ahora de la esencia humana se vuelve extraño que Grecia, y desde entonces, toda la historia occidental determina el hombre como τὸ ζῷον λόγον ἔχον, como el ser vivo que tiene el decir y el enunciado como su carácter propio y distinto. Desde el punto de vista del λόγος, dicha determinación de la esencia humana adquiere consistencia mediante la separación del hombre frente al animal. Desde el punto de vista del λόγος, el animal es el ζῷον ἄλογον, el ser vivo sin el λόγος; α –"sin"– no significa aquí un error, una falta o una privación. La privación sólo se da cuando lo que se ausenta como tal se hace reconocible dentro de la mirada a lo viviente del ser viviente. El animal está simplemente excluido del λόγος, por más que pueda ser tan "inteligente" (y por más que la psicología moderna, en un extraño desconocimiento de las referencias más simples, investigue con tanto fervor la "inteligencia" de los animales). El hombre se distingue por el λόγος. El λόγος constituye la posesión más esencial del hombre.

De acuerdo a lo que explicamos anteriormente, tendríamos que esperar una caracterización de la esencia del hombre, la cual reza: ἄνθρωπος ζῷον ἦθος ἔχον, el hombre es aquel ser viviente cuyo carácter más propio y distintivo es el ἦθος. Pero en lugar de ello, el λόγος tiene un primado innegable frente al ἦθος. La esencia del hombre occidental se logra en la formulación ζῷον λόγον ἔχον. En la transposición romana, y no sólo en la traducción latina, eso quiere decir: *homo est animale rationale*, el hombre es el ser viviente racional. Si atendemos a la relación de *ratio* y λόγος con el pensar y a la equiparación de ambos, podemos decir igualmente que el hombre es el animal pensante. Si aprehendemos el pensar como la forma de cumplimiento de la ἐπιστήμη y de la τέχνη, entonces el hombre aparece como el animal astuto, inteligente. En la perspectiva de dicha caracterización de la esencia del hombre dentro de la perspectiva

de la metafísica moderna, el joven Nietzsche visualizó y expresó el proyecto de su posterior metafísica de la voluntad de poder. En el verano de 1873, a los veinte y nueve años, Nietzsche escribió un tratado titulado "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", publicado por primera vez mucho más tarde (1903), como parte de su obra póstuma.[43] El tratado comienza de la siguiente manera:

"En algún rincón bien perdido del universo que titila en los innumerables sistemas solares, surgió una vez una estrella en que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más mentiroso de la 'historia del mundo', pero no pasó de un minuto. Después de algunos pocos suspiros de la naturaleza, la estrella se entumeció y los animales inteligentes tuvieron que morir."

No es el momento de considerar en qué medida, en su metafísica posterior, Nietzsche mantuvo la comprensión descrita del hombre y radicalizó, al mismo tiempo, su pensamiento del superhombre. Basta observar, aunque primero en una mirada imprecisa, que desde el comienzo de la metafísica occidental hasta su acabamiento se concibe la esencia del hombre a partir del λόγος y se interpreta el λόγος como pensar. Es solamente como interrogación que se puede estimar en qué sentido se debe entender ese carácter distintivo del λόγος, en qué medida el λόγος permanece con ello en la ambigüedad, y qué significa todo esto para la historia y la esencia del hombre occidental, y también para el modo en que él es histórico. La "lógica" y su historia se forman de acuerdo con el destino en que el λόγος despliega y no despliega su esencia, en la historia occidental y en la historia universal.

---

43. WW, tomo X, p. 189 y s.

3) Acerca del predominio de la reflexión y de la subjetividad. La pregunta por la profundidad del pensar y del viraje (Rilke, Hölderlin)

La clase pasada pretendió explicar tres etapas: las dos primeras sobre el pensar y la tercera sobre la doctrina del pensar, la lógica como la ἐποτήμη λογική.

Se caracterizó el pensar, por un lado, en virtud de la reflexión y, por el otro, con respecto a su propia profundidad. Nosotros, los actuales, sólo conocemos la reflexión en la figura de la reflexión de la subjetividad. Por eso tememos, en la usual equiparación de la subjetividad con la yoidad del yo aislado, que la reflexión constituya el suelo nutriente del individualismo y del egoísmo. Pero se debe advertir que en esa esencia de la reflexión, asumida como un egoísmo obstinado, no solamente el hombre singular, sino también grupos y ligas enteros, naciones y pueblos, toda la humanidad de la tierra puede llegar a ser desolada y aniquilada. La retrorreferencia reflexiva no requiere limitarse necesariamente al "yo" aislado; antes bien, ella toca siempre a un sí-mismo. El yo y el sí-mismo no son lo mismo. No se da sólo el yo-mismo. Se dan también el tú-mismo, el nosotros-mismos, el vosotros-mismos. Para cada esencia de la reflexión es decisivo el modo de determinación de la mismidad de lo mismo, y viceversa.

Por supuesto, todo pensar piensa lo pensado de modo que el pensar siempre se copiensa de alguna manera y que lo copensado es retrorreferido a aquello que piensa. Pues, de lo contrario, ¿cómo podría ser lo pensado lo que se nos dispensa a nosotros? Pero permanece la pregunta de cómo aquello que piensa sabe de sí, si sabe de sí solamente como yo o como sujeto. Si de hecho, toda retrorreferencia de lo re-presentado culmina siempre en un sujeto puesto sobre sí mismo, entonces todo

representar y todo traer-ante-sí se asemeja a una captura de objetos en casos establecidos. Por eso, al poetizar el fin de la época de la subjetividad, Rilke puede pronunciar los versos tan adecuados y, sin embargo, tan equivocados en el comienzo de la octava elegía de Duino:

> "Con todos los ojos la criatura
> ve lo abierto. Sólo nuestros ojos parecen
> invertidos y completamente dispuestos alrededor,
> como armadijo, en torno a su libre salida.
> Lo que *está* fuera, apenas lo sabemos por la
> fisonomía del animal;"

Pensemos una vez lo que se expresa en estas palabras: "Lo que está fuera, apenas lo sabemos por la fisonomía del animal". "La criatura", aquí entendida como el animal, y no como la criatura de dios en el pensamiento cristiano, sólo ve lo abierto. El hombre toma del animal el saber de lo abierto. Este pensamiento no es casual. Él porta toda la poesía propia de Rilke. Contiene una decisión acerca del pensar del hombre como sujeto, cuya esencia se torna ahora verdadera en la historia del mundo. En lugar de los desatinos demoledores sobre dicho poeta, los de hoy deberían pensar al menos una vez con seriedad esa palabra, con el fin de percibir el acabamiento de un equívoco que llega de lejos, cuyo origen reside en una incomprensión de la esencia de la reflexión y, eso quiere decir, del pensar. En la determinación de la esencia de la reflexión, debemos preguntar primero, de dónde, hacia dónde y de qué modo el pensar se inflexiona sobre sí mismo, de modo que tenga en sí el rasgo fundamental de un viraje de retorno.

Sin embargo, con el fin de encontrar la "perspectiva" adecuada para todas esas preguntas que conciernen al carácter de reflexión del

pensar, es necesario prestar atención a la dimensión en que, como pensar, el pensar sobrepasa el ámbito dentro del que y por el que él mismo oscila. Se debe pensar la profundidad característica del pensar puro, a partir de la cual –y sólo a partir de la cual– el pensar acuña su esencia. Pensamos "la profundidad" siempre en oposición a lo elevado y, por tanto, también como arriba y abajo. Pero la esencia de la profundidad es otra cosa. Hablamos de un "bosque profundo". La profundidad es aquí lo que oculta abriéndose, lo que da indicios en un ocultamiento siempre más despejado y en una amplitud recolectora. El verso de Hölderlin debe ser mencionado sólo como una indicación, y no como una respuesta a la pregunta por lo que sea la profundidad propia del pensar puro.

"Quién ha pensado lo *más profundo* ama lo *más vivo*."

La interpretación de esta palabra puede resumirse en esta otra entonación:

"Quien *ha pensado* lo más profundo *ama* lo más vivo."

Sólo quien ha pensado es quien piensa, así como sólo quien ha visto puede ver. El pretérito perfecto es el presente en sentido propio, y éste, el futuro. El pensar propio es el amar verdadero y el establecer su hogar en el fondo esencial de todas las relaciones: viraje de retorno. Recién cuando el pensar ha pensado su más profundo, y eso quiere decir, cuando comienza a pensar y prosigue pensando lo que es única y propiamente lo por-pensar, sólo entonces entra en juego el viraje propio hacia sí mismo del pensar, la reflexión originaria.

4) La lógica como doctrina del enunciado (concepto, juicio, conclusión). λόγος, *ratio*, razón: sobre el significado universal de la lógica en la determinación esencial del hombre. La equiparación de pensar y lógica como origen del destino occidental

¿Pero experimentamos nosotros la referida profundidad del pensar y de su propia reflexión originaria? ¿Experimentamos algo esencial con respecto a la esencia del pensar por medio de la lógica, que desde hace mucho se tiene por "la doctrina del pensar"? ¿Qué es la lógica? Encontramos la doctrina del pensar bajo el nombre de la ἐπιστήμη λογική: el entender algo del λόγος. Este nombre no es simplemente un rótulo, detrás del cual se oculta algo otro. En dicho nombre, "lógica", se decide que el pensar es pensado como λόγος, pero el λόγος es entendido de manera completamente particular. Nada de eso es evidente. En esa equiparación de pensar y λόγος se oculta el origen de un destino de Occidente, se oculta de manera inaparente, sin alarma y sin pregonero, sin vendedor, hasta el punto de parecer, desde hace milenios, que ese hecho no tiene la menor importancia. La ἐπιστήμη λογική, la lógica, recibe su designación en conexión con otros dos modos de ἐπιστήμη, la ἐπιστήμη φυσική y la ἐπιστήμη ἠθική. Ambas son, aunque de diferente manera, referidas al ente en el todo. La "física" y la "ética" despliegan un saber orientado universalmente. ¿Es eso válido también para entender-de que trata sobre el λόγος? El λόγος es para la "lógica" el λέγειν τι κατά τινος –es decir, el enunciado de algo sobre algo. En la época romana y en la Edad Media se asumió el λόγος como *enuntiatio*, enunciado; al mismo tiempo como *propositio*, proposición, exposición y, así, como *recta determinatio iustorum*, de la determinación correcta de lo justo, *iudicium*, juicio: λόγος es enunciado, es juicio. Los elementos del juicio son los conceptos. Los juicios están conectados bajo la forma de argumentos ("conclusiones").

Como doctrina del enunciado, es decir, del juicio, la lógica también es doctrina del concepto y de la conclusión. El juicio y el enunciado no son, empero, ningún comportamiento particular del hombre, sino uno entre muchos modos humanos de comportamiento. Pero la ética es la que explica los modos humanos de comportamiento, todos a partir de la unidad de una postura del hombre, en el sentido de su domicilio en medio del ente, en síntesis, el ἦθος del hombre. Por eso podemos aprehender la "lógica" como una rama de la ética. Ella es la ética del comportamiento enunciador. Por consiguiente, a diferencia de la ética y de la física, a la "lógica" falta el rasgo universal.

De acuerdo con la determinación de la esencia del hombre nombrada a partir del ἦθος, la definición del hombre debería rezar: ἄνθρωπος ζῷον ἦθος ἔχον –el hombre es aquel ser viviente que tiene el *êthos* y es distinguido por éste. Pero en los griegos la definición del hombre suena diferente: ἄνθρωπος λόγον ἔχον –el hombre es aquel ser viviente que tiene el λόγος y es distinguido por éste. Como ciencia del λόγος ¿la "lógica" no debería tener, de manera correspondiente, un lugar privilegiado o, al menos, el mismo carácter de la ética o, incluso, uno superior?

La "definición" de la esencia del hombre: el hombre es el ser viviente que tiene el λόγος, expresa la fisonomía del hombre cuyo destino constituye la historia del mundo de la humanidad en Occidente y determinada por Occidente. Conocemos la definición griega en la fórmula ulterior: *homo est animal rationale*, el hombre es el animal racional. El λόγος ha devenido la *ratio*, la *ratio* la razón. La caracterización de la facultad racional es el pensar. El hombre es, como animal racional, el animal pensante. Según las palabras de Rilke: el animal que dispone el armadijo para las cosas. Podemos decir que la definición nombrada sería la determinación metafísica de la esencia del hombre. En ella, el hombre que se encuentra bajo el dominio de

la metafísica, expresa su esencia. Recientemente Nietzsche, el último pensador de la metafísica, asumió dicha determinación de la esencia del hombre: el hombre es el animal inteligente, el animal cognoscente. Un tratado escrito en el año de 1873 por Nietzsche a la edad de veintinueve años, en Basilea, pero recién publicado después de su muerte, en el año de 1903, comienza de la siguiente manera:

"En algún rincón bien perdido del universo que titila en los innumerables sistemas solares, surgió una vez una estrella donde animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más mentiroso de la 'historia del mundo', pero no pasó de un minuto. Después de algunos pocos suspiros de la naturaleza, la estrella se entumeció y los animales inteligentes tuvieron que morir."

Pero esta interpretación del hombre significó para el Nietzsche posterior, el Nietzsche propiamente dicho, sólo la mitad del camino. Más tarde desarrolló su doctrina del eterno retorno de lo mismo. En la época en que Nietzsche poetizaba su *Zaratustra* y se acercaba a su único pensamiento de la voluntad de poder –cada pensador piensa sólo un único pensamiento–, en esa época Nietzsche reconoció que hasta entonces el hombre, el *animal rationale*, era, en realidad, un animal, pero un animal "aún no constatado" en su esencia. La tarea que se impone era, por tanto, concebir la *ratio* determinante del animal hombre en una dirección que poco a poco se revela en el pensar moderno. La esencia de la razón, y esto quiere decir de la subjetividad, no es el simple pensar o el entendimiento. La esencia de la razón es la voluntad, pues en ésta, aprehendida como lo que se quiere a sí mismo, recién se completa el colocar-se-delante-de-sí-mismo del hombre, la subjetividad. Según Nietzsche, la voluntad es, empero, voluntad de poder. El hombre es lo determinado para el poder mediante la voluntad pensante y, solamente así, el animal que se constata en

su esencia metafísica. Este animal que quiere –el hombre– es, según Nietzsche, el "animal de rapiña". ¡Cómo está de próximo al animal colocador de trampas, del animal acechante de Rilke! El hombre así pensado, esto es, querido por la voluntad que se quiere a sí misma, va más allá del hombre aprehendido hasta hoy, del mero animal inteligente. El hombre que va más allá del hombre aprehendido hasta hoy es el hombre futuro de la metafísica, "el superhombre", el hombre como hombre de la voluntad de poder.

Si el λόγος deviene *ratio*, la *ratio* deviene razón, la razón deviene voluntad pensante y si, como voluntad de poder, esa voluntad constituye la esencia del hombre e, incluso, del ente como tal en el todo, entonces la "lógica" también, tomada como doctrina del "λόγος", adquiere un significado tan universal como la física y la ética.

§ 3. Lógica y λόγος. La disciplina y la cosa. La lógica y la metafísica occidental

a) La procedencia de la tripartición de lógica, física y ética como disciplinas de la filosofía y el destino de la metafísica occidental

Los tres títulos "lógica", "física", "ética" nombran tres direcciones y tres modos de entender algo del ente en el todo. Ahora bien, ¿están esas tres orientaciones del saber universales tomadas conjuntamente por casualidad, o surgen de una copertenencia oculta, en que una remite a la otra? Podemos presentir esta copertenencia aun cuando no vemos aún claramente de dónde surge y en qué se funda, es decir, en qué tiene la unidad de esas tres orientaciones del saber su punto de partida, esto es, su "principio". Si los tres títulos y, sobre todo, aquello que designan, son conpertenecientes en una unidad, entonces los

tres contienen una articulación y una división de dicha unidad. Solamente en este sentido puede llevarse a cabo la tripartición.

De un escritor-filósofo llamado Sexto Empírico, quien vivió doscientos años después de Cristo, poseemos una nota acerca de la procedencia de dicha tripartición. En el libro 7, §6 de su escrito *Adversus mathematicos*, dice lo siguiente:

ἐντελέστερον δὲ [λέγουσιν τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας]... οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μέν τι εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ πολλῶν μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθείς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαιρέσεως.

"De forma más completa [plena], empero, (designan las partes de la filosofía) aquellos que dicen que, dentro de la filosofía, un elemento [constitutivo] es lo que pertenece a la φύσις, pero otro el que se refiere al ἦθος, y finalmente otro el que trata del λόγος. Entre los que así se expresan, Platón es de quien surge propiamente la posibilidad (de mirar de modo contundente esas tres perspectivas), en tanto cultivó un largo decir sobre muchas cosas respecto a la φύσις, muchas cosas respecto al λόγος, muchas cosas respecto al ἦθος y no menos cosas ni menos importantes respecto al λόγος. Pero de la manera más expresa [es decir, que designa, constata y sustenta propiamente en títulos], asumieron dicha división los cercanos a Jenócrates, los que vienen de la escuela peripatética y los que siguen a los estoicos."

Los tres títulos "Lógica", "Física", "Ética" constituyen, en su tripartición, la división paradigmática de la filosofía desde Platón. Según la nota citada, no fue, sin embargo, Platón mismo quien la presentó por primera vez. Al contrario, su pensar abrió nuevos horizontes y co-

nexiones en lo tocante al λόγος, a la φύσις, al ἦθος. Su unidad sólo se deja aprehender en la tripartición, y sólo puede ser aprehendida propiamente donde y cuando se trata de constatar y concebir lo ya pensado por los pensadores, con miras al conocimiento y a la investigación de las ciencias. Eso sucede allí donde se cierra al pensar de un pensador el destino altamente ambiguo de una así llamada "escuela", que elabora escolarmente su pensado y le da continuidad en ese endurecimiento y petrificación. Según la nota de Sexto Empírico, fue Jenócrates quien designó explícitamente dicha tripartición de la filosofía y, más exactamente, a aquéllos que le siguieron. De acuerdo con Espeucipo, Jenócrates fue el primero de los dos conductores de la "Academia" que Platón fundó y condujo durante dos décadas. Difícilmente puede afirmarse algo equívoco acerca de la esencia de esa fundación originaria de Platón. Se fundó en el seno de un culto a las musas, cultivando la filosofía como el medio de los restantes modos de saber (matemática, astronomía, conocimiento de la naturaleza), bajo la forma de lecciones y de diálogos. La academia fue simplemente una sociedad de eruditos en el interior de una organización de la investigación científica. Tampoco era una "escuela de la sabiduría". Se debe observar que desde la fundación de la academia, por Platón, y desde la fundación de la "escuela peripatética", por Aristóteles, lo que hoy recibe el título distintivo de φιλοσοφία surge en una relación bien cultivada con lo que llamamos "ciencias". A partir de entonces, dicho entrelazamiento de la filosofía con las ciencias se hizo decisivo tanto para la "propia filosofía" como para "las ciencias". Desde entonces son numerosos los intentos de pensar la filosofía como una especie de "ciencia", como la más universal, la más rigurosa, como la "ciencia" más elevada. Pero aquí se halla el peligro de medir lo que es más originario que cualquier tipo de "ciencia" en el sentido de la τέχνη, conforme a lo que recién ha procedido de ese origen. Lo curioso es que aquello que sólo

es la consecuencia de un fundamento, y que sólo puede ser como esa consecuencia, la "ciencia", pasa a imperar sobre el fundamento, esto es, sobre la filosofía, invirtiéndose así la relación entre fundamento y consecuencia. Lo dependiente busca someter y dominar aquello de lo que depende. Aquí se oculta el extraño destino de rehusar, a partir de Platón y Aristóteles, que el pensar desplegado como "filosofía" retorne a su propio fundamento de esencia, para, con base en ella y sólo a partir de ella, recibir el sello de su esencia, y eso quiere decir, al mismo tiempo, de su misterio. El autoextrañamiento de la filosofía tiene por consecuencia que allí donde se quiere evitar una equiparación de la filosofía y la ciencia, se caracteriza igualmente a la filosofía con una perspectiva que le es extraña, a saber, como "arte", es decir como "poesía". Se habla de "poesía conceptual" y de "poetas-filósofos". La filosofía es válida como una especie de profesión de fe o como "visión del mundo". Hay en el mundo un temor insalvable y difícilmente compresible a pensar la filosofía solamente como filosofía y entregarse a este pensar, donde y cuando sea necesario. El pensar que se oculta en la "filosofía" está separado como por abismos de todo lo que se dice, y también de las "ciencias". Se requiere de un largo camino para que el pensar en sentido propio, que llamamos en forma breve y acentuada "*el* pensar", se libere de las incomprensiones habituales.

Pero, puesto que al mismo tiempo desde Platón, la filosofía también se divide y se mantiene dividida en disciplinas, como ocurre en las ciencias, se confirma la impresión de que lo introducido en las disciplinas es, en su esencia, tan sólido e inequívoco como rígidas e incuestionadas son las propias disciplinas.

Pero no debemos ilusionarnos imprudentemente con lo que se esconde detrás de la validez de esa división en disciplinas y de los papeles asumidos por ellas. ¿Qué significa eso? Con la disciplina se afirma un ámbito de preguntas posibles, que establece direcciones y caminos

provistos de cierta validez. El campo del objeto ocupado por la disciplina queda confinado a la disciplina. Las cosas de las que se trata sólo pueden llevarse al lenguaje hasta donde y en tanto lo permite la disciplina y su aparato metodológico. La disciplina y su validez permanecen la instancia paradigmática de la posibilidad y del modo en que una cosa se torna objeto de una ciencia –y un objeto apropiado para la investigación. Las disciplinas dominantes son como un cedazo, que sólo admite aspectos completamente determinados de las cosas. No es tanto la cosa, o su fundamento y su "verdad" lo que decide la pertenencia "a la cosa", como la disciplina en que la cosa permanece consignada en cuanto objeto de la disciplina. A consecuencia de su vecindad con las ciencias, el aprisionamiento de las preguntas y de las orientaciones indagadoras en disciplinas y en divisiones por disciplinas vale también para la filosofía occidental, no sólo allí donde es transmitida escolásticamente como doctrina, sino también allí donde y justamente allí donde ella despliega y cumple, como metafísica, su destino en el pensar originario de los pensadores. Aún Kant se vale de la tripartición mencionada de la filosofía. El prefacio de 1785 al escrito *Fundamentación metafísica de las costumbres* comienza con las siguientes frases:

"La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división se adecúa completamente a la naturaleza de la cosa, y nada tiene que corregirse en ella, a no ser sólo el principio en que se basaba, para de este modo, por un lado, asegurarnos de su perfección y, por el otro, poder determinar correctamente las necesarias subdivisiones."[44]

---

44. Kant, *op. cit.*, tomo IV, p. 243.

Sin duda, lo más difícil es aquello que, según Kant, se debe agregar aún a la división, a saber, el "principio" de la división, es decir, de aquello de donde ella surge y en cuya necesidad se acuña y sustenta. Por el momento no podemos exponer aquí, cuándo y de qué manera el propio Kant encontró dicho principio, y si y cómo el principio fue expresado en los sistemas metafísicos del Idealismo Alemán. Más importante es otra cosa.

b) La lógica y el impedimento del desdoblamiento esencial del λόγος

Con el fin de adquirir una visión correcta de la esencia y el significado de la lógica, debemos pensar que la "revolución" llevada a cabo por Kant en el modo de pensar se cumplió en el ámbito de la lógica. De manera completamente externa, esto se desprende ya de los títulos de sus tres obras principales: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*. En todos los casos se trata de la razón, de la *ratio*, de la facultad de juzgar, del pensar, de la doctrina de la razón, de la "lógica". Kant tenía un claro saber de la esencia y del alcance del paso decisivo del pensar que realizó. El paso que dio fue el de la lógica existente hasta entonces a una nueva "lógica", que Kant llamó "lógica trascendental". Con múltiples ampliaciones y transformaciones, la "lógica" devino el núcleo del pensar que siguió inmediatamente a Kant, la metafísica de Fichte, Schelling y Hegel. Sí, el pensar de toda una época entre 1790 y 1830 es determinado profundamente por la "lógica" de Kant. Es conocida la importancia, tanto positiva como negativa, del pensar kantiano para Heinrich von Kleist. Incluso, el pensar de Goethe –que, al rozar con la filosofía, no raras veces da la impresión de superficialidad– sólo alcanza claridad y agudeza con la *Crítica de la*

facultad de juzgar de Kant, y no hablemos del pensar de Schiller. Bajo el impacto de la filosofía de Kant y Fichte, cuyas lecciones escuchó en Jena, el joven Hölderlin, de 26 años, escribió a su hermano el 13 de octubre de 1796: "*Deberías* estudiar filosofía, aun cuando no tuvieras más dinero del necesario para comprar un candil y aceite y no tuvieras más tiempo del que va de la medianoche al canto del gallo."[45]

En la época de este pensamiento, la cosa y el nombre "lógica" reciben una nueva dignidad. Esto ocurre cuando Hegel confiere el nombre "lógica" o, más exactamente, "ciencia de la lógica", al nivel más elevado de su pensar y del pensar occidental en general, comúnmente llamado "metafísica". En la "lógica" pensada por Hegel, la razón absoluta alcanza la conciencia pura de su propia esencia. Se podría llamar lógica metafísica esa nueva "lógica" preparada por Leibniz, fundada por Kant, iluminada por Schelling y desplegada por Hegel en lo absoluto y en el sistema. Todos los nuevos pensadores que piensan en la trayectoria de la nueva lógica mantienen siempre el recuerdo de la antigua "lógica" y de su comienzo con los griegos, y atienden al mismo tiempo a la diferencia y a la distancia de la nueva "lógica" frente a la de los griegos. Es así como Kant dice en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787):

"Se puede concluir que la lógica, desde tiempos remotos, ha seguido la vía segura (a saber, de una ciencia), que desde *Aristóteles* no ha tenido que dar ningún paso atrás... Es curioso aún en ella, que hasta ahora tampoco haya podido dar ningún paso hacia delante y que parezca haber logrado su acabamiento y perfección."[46]

---

45. Hölderlin, *op. cit.*, tomo II, p. 379.
46. Kant, *op. cit.*, tomo III, p. 13.

Quien así escribía sabía claramente que esa apariencia era engañosa, que la lógica no sólo podía dar un paso hacia delante más allá de Aristóteles, sino que ella ya lo había hecho realmente con la *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781. Tales indicaciones sirven para mostrar que, dentro del pensar occidental, la "lógica" no constituyó simplemente una disciplina para el ejercicio escolástico del pensar. Antes que todo, explicita o implícitamente, la lógica es el camino y la dimensión del pensar metafísico. Éste fundamenta y construye, para el hombre occidental, la postura fundamental en medio del ente en el todo. ¿Cómo podría ser diferente si la esencia de ese hombre está acuñada en la definición: ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον, el hombre es el ser vivo que posee un λόγος? ¿No será el λόγος, y con él la "lógica", esencial para los hombres? Pero, ¿cómo concibe la "lógica" el λόγος? Si "la lógica" es la doctrina del pensar y si "la lógica" sustenta y orienta el pensar propio de los pensadores, ella concibe entonces el λόγος como el pensar, como la facultad de pensar, como *ratio*, como razón. La "lógica" es la metafísica del λόγος. Como metafísica, la lógica ya decidió qué y cómo el λόγος es para ella tema y objeto del pensar, es decir, ya decidió qué esencia tiene el propio λόγος. Ahora bien, ¿pero es evidente que la "lógica", que en realidad recibe el nombre del λόγος, experimente, conciba y constate la esencia del λόγος en forma originaria y suficiente? ¿O recibe la llamada "lógica" este título sólo porque en ella se toma el λόγος en una perspectiva completamente particular, de tal modo que origina luego la opinión de que a través de ella el λόγος es comprendido verdaderamente? ¿No podría ser que "la lógica" es lo que se pierde de la esencia del λόγος? ¿No podría ser conducida esta pérdida hasta el punto de que justamente "la lógica", aunque surgida como conocimiento del λόγος, no hace más que ejercitar la incomprensión del λόγος y, en su dominación, suspender toda meditación más originaria del λόγος, de manera que

toda otra meditación del λόγος fuera de lo "lógico" parece inevitablemente impropia? No se tiene un único fundamento para garantizar que la "lógica" sea la única meditación propia y conforme al λόγος. Al contrario, tenemos razones para afirmar que precisamente "la lógica" no sólo detiene, sino que ha impedido e impide todavía el despliegue esencial del λόγος.

Repaso

El predominio de la disciplina sobre la cosa y la lógica como esencia nuclear de la filosofía occidental, asumida como metafísica

El nombre "lógica" y, con el nombre, la lógica misma, surgen dentro de la triada de "física", "ética", "lógica". Esta triada no es un apilamiento casual de una ἐπιστήμη, surgida de cualquier manera en otra, ni es una tríada que obtuvo la validez en un momento cualquiera de la historia del pensar. La tríada indica una tripartición. El fundamento de la división es una perspectiva orientadora con respecto a un todo. La división también surgió en el tiempo en el que el pensar comienza a pensar lo por-pensar en una perspectiva única, dominante de todo. Eso sucedió cuando, al pensar el ente en el todo, Platón pensó lo que se llama "idea". No es el momento aquí de explicar lo que eso significa. Sólo es válido constatar ahora que, de acuerdo con la nota legada por Sexto Empírico, el pensador que piensa el todo del ente en la perspectiva de las "ideas", Platón, presentó y mencionó en su "Academia" la tripartición.

(Sólo desde Platón existe la "lógica". Se puede escuchar esa frase de inmediato, como una mera constatación historiográfica con respecto a la procedencia y a la edad de la "lógica". Pero la frase tal vez expresa algo sobre nuestra propia historia, esto es, sobre nuestra relación in-

quebrantable con aquello de lo que trata la lógica, con el λόγος. Para darnos cuenta de eso, cabe recordar inicialmente el acontecimiento que se esconde en el surgir y en el dominio de la ciencia occidental.)

Con la división de la filosofía en "física", "ética", "lógica" se dio una organización en disciplinas. Con ello comienza un proceso que se completa cuando la disciplina adquiere primacía sobre la cosa tratada por la disciplina. No es la cosa, su propia ley de la esencia o, incluso, su fundamento aún oculto, lo que decide lo perteneciente a la "cosa". Lo que pertenece a la "cosa" sólo se decide por las perspectivas y direcciones de la investigación que la disciplina prescribe con miras a su propia subsistencia, como el único camino posible de objetivación de las cosas.

¿Qué significa eso para la "lógica" y para aquello de lo que ella trata, para el λόγος? Significa, por un lado, que siempre "la lógica" se ejerce a partir de la distinción con las demás disciplinas de la filosofía y que, a causa de dicha interdependencia, ella nunca más se ve libre para determinar su tarea y su procedimiento. Significa, por otro lado, que la lógica sólo admite la visión del λόγος, según la orientación indagadora que le es propia. Para la lógica, el λόγος es el λέγειν como enunciado, juicio. Es actividad de la *ratio*, es acción racional. La "lógica" es la doctrina de la razón. El predominio de la disciplina sobre la cosa discutida en la disciplina se consolida no solamente en las ciencias, sino sobre todo en la propia filosofía que se desdobla y se busca exclusivamente como ciencia en la vecindad de las ciencias.

(Desde Aristóteles y Platón, la filosofía es la "ciencia buscada" (ἐπιστήμη ζητουμένη). Esta caracterización no es ninguna constatación de los hechos, sino una determinación esencial que debe ser buscada como conformadora del saber absoluto de la metafísica. Es válido elevarla a ciencia primera. Para el pensar moderno la tarea consiste en erigir la filosofía como ciencia absoluta a la que se pone

en condiciones de abandonar el nombre de filo-sofía, empleado hasta entonces en el sentido de amor por el saber, tras haber devenido el saber científico absoluto.)

El predominio de las disciplinas dentro de la filosofía permanece inquebrantable también allí donde los pensadores de más alto rango piensan en la simple admiración sobre lo evidente frente a los prejuicios corrientes de la disciplina a partir de las cosas. Kant inicia el prefacio de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicado en 1785, con las siguientes palabras:

"La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división es completamente conforme a la naturaleza de las cosas..."

A partir de estas frases puede verse claramente que Kant considera "la naturaleza de las cosas" de la filosofía exactamente como aquellos dos pensadores que, entre los griegos, preparan la referida tripartición y las presentan en sus escuelas. Esos pensadores son Platón y Aristóteles. Con ellos, el pensar se hizo metafísica. Pero ni Platón ni Aristóteles conocen y utilizan el nombre de "metafísica". Este nombre surge sólo posteriormente y expresa la esencia de su pensar y de todo lo que habrá de llegar. Según la propia enunciación, el nombre "meta-física" muestra ya que se trata en ella de la "física", a saber, de la física en el sentido explicado anteriormente. La "física" es, según ello, el entenderse con el ente como tal en el todo. En su sentido ulterior, el nombre *meta*-física evidencia algo de lo que la "física" es en su fundamento. μετά puede significar y significa aquí: más allá de algo, dar un paso más allá de algo, el traspaso de un ente dado a lo que determina el ente como tal en el todo: al ser. Puesto que, en su propósito originario, la física piensa a partir del ente en dirección a su ser

y, con ello, a lo que se distingue del ente, ella es, como tal, meta-física. Al contrario, toda metafísica es "física". Eso significa: el ente, más allá del cual la metafísica pregunta por su fundamento, es determinado por la φύσις, con lo cual queda pendiente hasta qué punto se puede experimentar con ello la esencia de la φύσις.

Si, en el fondo, la "física" es meta-física y si la "ética", que se obtiene de manera correspondiente y por la división frente a la "física", piensa el ente en el todo de modo igualmente universal, aunque en otra perspectiva, entonces la ética también piensa meta-físicamente. Ella pregunta por el ser de aquel ente que es el hombre, en tanto éste se domicilia en medio del ente y se relaciona con el ente en el todo. Esta relación recibirá más tarde el nombre de costumbre. Él se mantiene a sí mismo en las costumbres. Éstas se subordinan a la ley moral. Por eso Kant denomina a la ética, esto es, la doctrina de las costumbres, donde él piensa lo esencial de aquella, sencillamente "metafísica" de las costumbres. De todo esto podríamos sospechar que también la "lógica", surgida de la misma división que la física y la ética, es una meta-física, a saber, la metafísica del enunciado, del juicio, de la facultad del juicio, es decir, de la razón. La "lógica" occidental alcanza, de hecho, su completitud en el sistema de la metafísica y, en realidad, en el sistema de Hegel. Y no sólo eso. Hegel denomina incluso el fundamento y el núcleo del sistema de la metafísica con el nombre "lógica", comprendida como la ciencia absoluta, que se sabe a sí misma, de la razón. En su núcleo esencial, la metafísica es "lógica". Porque el pensar occidental como metafísico es en el fondo el despliegue de la "lógica", el pensar occidental, sobre todo el de la época moderna, cumple sus pasos esenciales en el ámbito de la "lógica", que con ello pasa a conformar la predeterminación de su esencia. En el sistema hegeliano, la completitud de la metafísica en la lógica absoluta sólo se hizo posible a través de la filosofía de Kant. Lo decisivo del pensar

kantiano sigue siendo, empero, el paso de la lógica y de su papel en la filosofía a una nueva lógica, que Kant llamó lógica "trascendental". Podemos decir también: la lógica metafísica. El hecho de que el pensar metafísico de Kant es en todas partes lógica, esto es, doctrina de la razón, del pensar y del juicio, se anuncia en los títulos de sus obras principales, *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica, Crítica del juicio*, es decir, de la razón estética y teleológica. En esos títulos, "crítica" no significa "falta". La palabra "crítica" mienta aquí de nuevo algo del significado originario del verbo griego κρίνειν, del cual proviene. κρίνειν significa: discernir, separar, distinguir, demarcar las líneas que delimitan algo en su esencia y dignidad. En los títulos de las principales obras de Kant "crítica" significa lo mismo que delimitación distintiva y discernimiento de la esencia de la razón.

Segunda sección

El distanciamiento del Λόγος originario y los caminos de acceso

§ 4. *Preparación para el escuchar el* Λόγος

a) Sobre el significado de λόγος como discurso, palabra y enunciado. Necesidad de una pregunta renovada por el significado inicial del Λόγος

Preguntamos: ¿qué quiere decir λόγος? Ambas cosas, la palabra tan empleada y lo que ella designa son oscuras. Pero "la lógica" surgió ya con los griegos. Aristóteles es llamado, con todo derecho, el "padre de la lógica". Las palabras de Kant anteriormente citadas se pronuncian de la misma manera. Pero si la "lógica" se pierde en la esencia del λόγος, ¿entonces también los pensadores griegos han perdido la esencia del λόγος? ¿Debemos sospechar algo así? ¿Podemos pretender nosotros, los epigonales, saber mejor que los pensadores griegos que, pensando a partir de su lengua, son los únicos y los que mejor debían saber que dice el λόγος? Platón y Aristóteles son, en realidad, los pensadores a través de los cuales se completó el pensar de los griegos. Son los pensadores cuyo pensar pasó a ser válido posteriormente para el pensar occidental como *el* pensar griego. Pero antes de Platón y Aristóteles, los griegos ya habían pensado, y uno de esos pensadores "pre-socráticos" pensó incluso sobre el λόγος. En realidad, esto aún no garantiza que

se haya experimentado la esencia del λόγος. Cuanto más originariamente piensa un pensador, más distante es y más se sabe distante de aquello que, para el pensar, constituye lo por-pensar. Pero, ¿si esa lejanía que se abre aquí a dicho pensar fuera aquella profundidad en que se pudiera pensar inesperadamente lo más profundo? Estas consideraciones muestran solamente que la esencia de la "lógica" y su pretensión de comprender el λόγος son cuestionables. Y esto precisamente porque la esencia del λόγος permanece oscura. Es posible, incluso, que el propio λόγος, por sí mismo, oscurezca su esencia. En este caso, la determinación corriente del hombre, ζῷον λόγον ἔχον, abrigaría un sentido extraño. Entonces tendríamos que tomar la decisión de dudar seriamente de la prerrogativa de la "lógica". Y no bastaría ocuparse más de Aristóteles como el "padre de la lógica". Después de dos milenios y medio sería tiempo finalmente de preguntar al menos una vez por la madre de la lógica. Ella parece olvidada y desconocida. Pero quizá el origen de la lógica no sea ni el padre, ni la madre, ni ambos. ¿Qué es el λόγος en sí mismo? ¿En qué medida determina la esencia del pensar y la doctrina del pensar? ¿Qué es el λόγος, al que pertenece el pensar y sólo el pensar en sentido propio? ¿Qué es el pensar? Para la lógica el λόγος es enunciado. Como enunciado pertenece al decir. El decir es discurso y lenguaje. El λόγος es una aparición del lenguaje. Por eso, el λόγος es verbo y palabra. Todo esto es, desde hace mucho, bien conocido del pensar occidental. Sin embargo, tenemos que aprender que λόγος no significa "palabra", "discurso", "lenguaje", porque el significado fundamental de la palabra griega λόγος no puede referirse absolutamente a "discurso", "lenguaje". No indica nada lingüístico o alguna función del lenguaje. Por otro lado, es igualmente cierto que, desde temprano, entre los griegos, λόγος y el verbo correspondiente, λέγειν, significan lo mismo que "discurso" y "decir". Son dos hechos indiscutibles, a los que debemos atenernos. En su coexistencia se oculta algo enigmático.

Desde hace dos milenios y medio ese enigma se mantiene desapercibido en un extraño trasfondo histórico. Pero si se supone que a lo largo de esos dos milenios la acuñación peculiar de la esencia del λόγος constituye el fundamento oculto de la historia occidental de este tiempo-espacio, entonces una meditación que cuestiona el tiempo punto de giro de dicha historia de la lógica como doctrina del λόγος debe, por lo menos, conocer y reconocer primero el enigma como tal.

Se debe representar la provocación de tal enigma de la siguiente manera: λόγος y λέγειν significan discurso, palabra, decir. Sin embargo, el significado de λόγος y λέγειν tampoco está referido a lo lingüístico y a una actividad del lenguaje. ¿Cómo λόγος y λέγειν pueden significar entonces el discurso y el decir? ¿En qué medida, y si así fuera, por qué se pierde en dicho significado del λόγος su esencia originaria? ¿Qué tiene que ver con esta desaparición el significado originario en sí? ¿Dónde se halla su fundamento? ¿Será definitivo este distanciamiento del significado originario del λόγος, de aquello que se dice en esta palabra? ¿Será el indicio inaparente de un largo retorno? Mientras no preguntamos mínimamente esas preguntas -pues no cabe pretender respuestas suficientes-, jamás podremos obtener una comprensión *del* λόγος, del que la "lógica" recibe su nombre, pero que desde su comienzo ella lo toma en custodia. Si no nos planteamos esas preguntas, nunca alcanzaremos un saber de lo que y cómo los griegos pensaron en aquello que dice el λόγος. Sin dicho saber no conoceremos lo que permanece impensado en el λόγος y por qué permaneció, y tenía que permanecer, impensado. Sin ello no sabremos en qué medida eso impensado todavía se resguarda en el pensar occidental como lo por-pensar.

Por eso, la siguiente pregunta reza: ¿Qué significa inicialmente la palabra λόγος? Con esta pregunta, ¿nos preguntamos ya lo que

es el λόγος? Para responder a estas preguntas nos limitaremos aquí a tres referencias que deberán mostrarnos alguna cosa con respecto a la historia de la palabra λόγος. Elegimos las referencias que nos permitan conocer, inicialmente, la amplitud de oscilación de dicha palabra. Así, aprendemos al mismo tiempo la dificultad de visualizar lo esencial de aquello que la palabra λόγος nombra.

(El preguntar por tales palabras fundamentales es algo extraño, pues las relaciones inicialmente dadas se modifican en su curso. En un primer momento se tiene la impresión de que se deberá buscar una información sobre la palabra. Los que investigan así hacen lo que quieren con la palabra y la historia de su significado. Somos nosotros los que tratamos la palabra. Pero, de repente, se muestra que la palabra y lo que ésta nombra nos tratan a nosotros, y nos han tratado antes de hacernos al camino de su esclarecimiento. Porque en la figura de una consideración aparentemente sólo histórica de una palabra puede darse algo muy diferente –digo expresamente "puede darse", y no "se da"; es menester aclarar aún nuestra intención y sus límites.

Permanece fuera del propósito de este curso presentar un resumen histórico de todos los significados de la palabra λόγος. De acuerdo con lo que se espera del examen del pasado y de la exposición del legado de una tradición, puede haber siempre opiniones diferentes con respecto a la amplitud y a la validez de tales investigaciones históricas de las palabras y de los conceptos. En todo caso, los resultados y las caracterizaciones de toda investigación histórica de los conceptos dependen de la capacidad que el investigador tenga de pensar la cosa nombrada en cada palabra, y de estar suficientemente preparado para pensar la cosa referida y su teoría de la cosa. ¿En qué consiste esa preparación? Consiste en la experiencia del ámbito esencial, a partir del cual se pronuncia la palabra tomada aisladamente. A la preparación también pertenece el conocimiento de que

todo depende de la capacidad que el investigador tenga de pensar con profundidad el ámbito esencial de la palabra y, desde allí, acoger un desafío, en lugar de reunir sólo "lexicográficamente" los pasajes en que la palabra se encuentra, para juntar luego esos pasajes, como si el entendimiento de la palabra, su significado y la cosa significada en ella resultara de la colección acumulada de pasajes. Detrás de la historia de tales palabras fundamentales que, además, el cálculo historiográfico sólo conoce en algunos aspectos, se oculta otra historia que ninguna historiografía puede alcanzar y a la que un pensar humano, por sí sólo, no consigue llegar, si no le es dada, si la propia historia no lo toca con suficiencia. Y, así mismo, un hombre puede engañarse y se engaña al acoger el don.)

b) El acceso a la posibilidad de escuchar el Λόγος. La escucha obediente del Λόγος como internarse en el saber propiamente dicho. Fragmento 50. La pregunta por la comprensión originaria (ὁμολογία). Referencia a los fragmentos 32 y 112

¿Qué significa λόγος? La primera referencia será extraída de algunos fragmentos de Heráclito. Este pensador recibió el sobrenombre de ὁ Σκοτεινός, el oscuro. Lo que Heráclito llama λόγος y lo que él piensa en esta palabra es lo más oscuro en la oscuridad de este pensador. Es usual afirmar que la oscuridad de un pensar se debe al hecho de no haber alcanzado aún y dominado ampliamente la claridad de la concepción conceptual. Pero lo oscuro se halla en lo propio de lo por-pensar. Sin embargo, en esta acepción la esencia de lo oscuro permanece desconocida. En sentido corriente, lo oscuro es ausencia del despejar. Esto oscuro casi no existe. Lo oscuro es siempre más y otra cosa. Lo oscuro puede ser la luz que porta un eclipse. Lo oscuro

puede ser también la claridad que se mantiene en sí misma. Lo oscuro puede oscilar también entre ambas maneras nombradas. Si dicha oscilación se aferra a una indecisión, lo oscuro pasa a ser lo oscuro de la confusión. Lo oscuro propiamente dicho es todo eso de una sola vez, y de tal modo que el equilibrio interno de su esencia se asegura en lo oscuro que es la claridad sustentada en sí misma. Oscuro, propiamente, es el pensar de Heráclito. ¿Cómo podría ser clara entonces la referencia pretendida y propiciar un esclarecimiento palpable?

El primer fragmento escogido para la explicación de la palabra λόγος, en Heráclito, es el número 50. Él dice:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

En una traducción provisional, pero ya aclarada, el fragmento quiere decir esto:

"No me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis escuchado al λόγος (obedeciéndole, en la obediencia), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el λόγος: Uno es todo."

Intentemos explicar este fragmento en tanto nos remitimos a otros fragmentos que piensan lo mismo, aunque en perspectivas distintas, y en las que es empleada, sobre todo, la palabra λέγειν.

Dejemos inicialmente sin traducción la palabra portadora del fragmento 50, la palabra λόγος. Al pensar sobre el fragmento, realcemos ahora sólo las referencias mencionadas, para que el pensar no oscile en lo indeterminado. λόγος es pura y simplemente el λόγος, el *lógos*. Se habla de un "oír", ἀκούειν, más precisamente, de un haber-escuchado-antes, a saber, el λόγος. Por tanto, el λόγος es lo que se oye y lo que puede ser escuchado, aunque sea un decir, una pronunciación, pues el oír del hombre referido en el fragmento tiene que ver

con el sonido y con la voz. No obstante, el fragmento de Heráclito comienza con un enérgico οὐκ, con un "no" que rechaza algo, a saber, algo en relación con el oír humano. οὐκ ἐμοῦ, no a mí, a este hombre ahí es el que vosotros debéis escuchar, y no simplemente mi discurso, para poder decir luego que habéis oído a Heráclito.

οὐκ ἐμοῦ... no es a mí a quien debéis escuchar, dice Heráclito. Es extraño que el pensador comience con un "no". Pero es quizás sino de los pensadores tener que comenzar siempre con una reconsideración y con un rechazo, con el fin de que el "sí" que ellos tal vez pronuncian no caiga inmediatamente en la superficie de lo que el hombre escucha cotidianamente (cfr. las habladurías, el cine, la radio). En sentido estricto, el "no" con que empieza el fragmento de Heráclito no es negativo, no es simplemente rechazo. Antes bien, se refiere a una liberación y a un salto.

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας

"¿No me habéis escuchado simplemente a mí, ἀλλὰ, sino que habéis escuchado al λόγος?" El λόγος es entonces algo oíble, una especie de discurso y de voz. Pero, por lo visto, no la voz de un hombre que discurre a través de sonidos articulados y de divulgación. ¿Quién habla allí como "λόγος"? ¿Qué voz es esa, el λόγος? ¿Si no se trata de ninguna voz humana y, en consecuencia, de ninguna voz sonora, qué voz es esa? ¿Una voz no sonora? ¿Existe eso? ¿Existe un oír para eso? ¿Querer oír lo no sonoro no sería lo mismo que querer construir una casa en el aire? "Oír", eso quiere decir, percibir algo con el oído. Oímos, por ejemplo, el bullicio que llega a los oídos. Diferente de este oír, y diferente del oír contra la voluntad, es el oír de algo para lo cual, como se dice, somos "todo oídos". ¿O será que el lenguaje, más enigmático cuando descubre que cuando encubre, será que el lenguaje dice que

nosotros somos "todo oídos" porque en este momento olvidamos "el oído" y las orejas, y solamente oímos, o sea, porque la mera percepción deja de ser esencial cuando lo percibido nos toma en sí mismo? El escuchar no depende de ninguna manera de lo que se tiene en el oído. En realidad, la escucha ya sobre-escuchó lo que se percibe y lo perceptible. La escucha se da incluso allí, sólo se da puramente, donde ninguna percepción nos toca, donde nada suena. Llamamos ese escuchar que nada "oye" audiencia. Parece que esforzamos con ello de manera particular el oído y el oír. Pero, ¿qué sería de toda audiencia si nosotros no fuéramos antes obedientes para con una resonancia que nos preserva y se sustenta? ¿Cómo despertaría y podría despertar una audiencia y escucha atenta si antes no estuviéramos obedeciendo ya aquello que nos llega y nos puede llegar al encuentro? ¿Qué sería de todo oír humano, entendido como percepción sensible de ruidos, sonidos, timbres y tonos, sin el oír en el sentido de la referencia obediente a lo que nos sale al encuentro, sin aquel oír considerado en el proverbio: "Quien no quiere oír, tiene que sentir"? Pero, ¿cómo algo podría alcanzarnos en un encuentro caracterizado por la referencia obediente, si ese algo ya no nos poseyera, si ya no le pertenecemos de alguna manera? ¿Habría sólo un oír, una audiencia, un obedecer aquello a lo que ya perteneciéramos en una pertenencia? ¿Sería así en una pertenencia que nada tiene que ver con servidumbre, ya que la pertenencia originaria es el estar abierto para lo abierto, la propia libertad? Pero si es así, ¿quién es el hombre? ¿Aquella esencia que está abierta para lo abierto y que solamente en virtud de esa apertura puede, de algún modo, cerrarse para lo abierto, en tanto toma lo que le sale al encuentro simplemente como objeto, acechándolo para aprisionarlo en sus cálculos y planes? Si una pertenencia originaria de su esencia lo determina para la atención, y si toda disonancia resulta de la desatención, ¿quién es el hombre? Estas preguntas podrían asediarnos.

Sin embargo, más necesario que esas preguntas, más necesario también que sus rápidas respuestas, es aprender, al menos una vez, a pensar y experimentar algo muy simple, como la diferencia entre oír, en el sentido de la percepción sensible de ruidos y de sonidos por el oído, y escuchar, en cuanto audiencia y atención obediente, y obediencia. El oír obediente es el oír propiamente dicho, que no está excluido del oír corriente y de la mera sensación acústica. En ellas solamente se olvida el oír. Por eso, cuando partimos de lo acústico, en la acepción técnica de la ciencia físico-psicológica, todo se pone de cabeza, porque creemos, equivocadamente, que el oír que se vale del instrumento auditivo del cuerpo es el escuchar propiamente dicho y que, en el sentido de la obediencia, el oír no pasa de ser, "naturalmente", una metáfora en lo espiritual y que, "naturalmente", sólo puede ser tomado como una imagen.

(En el campo de la investigación técnica se pueden constatar muchas cosas y cosas muy útiles. Es posible decir y mostrar que, en una determinada frecuencia, ondas periódicas de oscilaciones de presión pueden ser percibidas como "tonos", sin que alcancen jamás formalmente una curva sinoidal perfecta. Con base en ese tipo de constatación sobre la escucha, es posible estructurar y fomentar una investigación que, finalmente, sólo conseguirá reunir especialistas de la psicología de la percepción. Sobre el escuchar propiamente dicho, se puede decir muy poco, aunque concerniente de modo inmediato a cualquier hombre. Aquí no tiene sentido investigar, sino solamente prestar atención y concentrar el pensamiento en ese poco, precisamente porque la meditación sobre el oír obediente debe reconocer igualmente que al oír propiamente dicho pertenece también la posibilidad que tiene el hombre de dejar de escucharse a sí mismo y, con frecuencia, de pasar por encima del escuchar esencial. Pero eso sólo es posible porque, como aquel que obedece, el hombre ya pertenece a otros y nunca a sí mismo.)

Si los oídos no pertenecen inmediatamente al oír, en el sentido de la audiencia y de la obediencia, entonces la escucha y los oídos son un caso particular.

No oímos porque tenemos oídos. Tenemos y podemos tener oídos porque oímos. Nosotros, seres humanos, sólo oímos, por ejemplo, los truenos del cielo, el ruido del bosque, el correr de la fuente, el traquetear de los motores, el ruido de la ciudad, porque de alguna manera, pertenecemos y no pertenecemos a todo eso. Tenemos oídos porque podemos oír en la obediencia. Es por eso que, a pesar del ruido gigantesco que el hombre hace en su superficie, podemos oír el canto de la tierra, o su tremolar y oscilar intocados. Poder escuchar el canto de la tierra condiciona el hecho de que nuestra audición sea sensible, de requerir un instrumento sensible, de requerir el oído. Eso significa que oír y oír no son lo mismo. La audición meramente acústica no es el ἀκούειν, ni en el sentido de examinar escuchar un discurso, ni en el sentido del oír en la obediencia al λόγος. ¿Qué es "el λόγος"? Heráclito no dice en ninguno de los fragmentos que nos han llegado, lo que es el λόγος. Es probable que él nunca lo haya dicho en forma de una explicación y de una determinación conceptual. En el fragmento arriba citado Heráclito dice lo suficiente sobre el λόγος. No obstante, debemos pensarlo correctamente. Heráclito dice:

"Si vosotros no me habéis oído simplemente a mí, sino que habéis escuchado obedientes al λόγος, y os habéis vuelto obedientes, entonces..." ¿Qué es entonces? σοφόν ἐστιν, "entonces es (internación en) el saber propiamente dicho". σοφόν, σοφία tiene, originariamente, el mismo significado que τέχνη –reconocerse en algo, saber la directriz, la directriz dada por una cosa, y saber entonces lo que es lo direccionado para el hombre. σοφός hace parte de φιλόσοφος, σοφία de φιλοσοφία. Pero en el σοφόν griego resuena constantemente el σαφές, que significa iluminado, manifiesto, claro. σοφόν ἐστιν –el

que sabe–, el saber, siempre al mismo tiempo para los griegos lo por-saber –σαφές– manifiesto, claro delante de nosotros. Explicamos el σοφόν como Heráclito lo entiende, mencionando también los fragmentos 32 y 112, que no interpretaremos específicamente. El fragmento 32 dice:

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

"Lo uno, lo único por-saber, no se rehúsa a lo dicho y sin embargo, se dispone al mismo tiempo como lo susceptible de ser dicho con el nombre de Zeus (de la 'vida', de lo que surge e ilumina)."

En este fragmento podemos ver en primer lugar que λέγεσθαι-λέγειν se refieren inequívocamente a ὄνομα, *nomen*, nombre, nombramiento. Sin embargo, para comprender correctamente la palabra ὄνομα, nombre, y no permitir que se desvirtúe en un vacío, tenemos que copensar un aspecto del significado aún subsistente en el giro: tener nombre, tener fama. El nombre en el sentido de la gloria, entendida de manera elevada y no simplemente como notoriedad. Tener nombre, ser nombrado, significa estar en la luz, estar iluminado. Nombrar es aclarar, traer a la luz, poner al descubierto. Como aún habrá que mostrar, es a partir de ahí que proviene la referencia de ὄνομα, de nombre, a λέγειν, "decir", con lo que lo simplemente lingüístico y gramatical aún no constituyen lo primero y lo esencial. ὄνομα se transforma posteriormente en el título gramatical y designa el sustantivo, el nombre, a diferencia de ῥῆμα, verbo. Pero atendamos ahora a τὸ σοφόν, a lo por-saber propiamente.

El saber –τὸ σοφόν, ἡ σοφία– es: saber la directriz, estar en la dirección. Este saber es en sí ya también estar debidamente preparado

para obrar y hacer, pero todo a partir de un escuchar pertinente. En el fragmento 112 se dice:

καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

"Y así el saber propiamente dicho consiste en decir y hacer lo desoculto en un escuchar pertinente, a lo largo y de acuerdo con lo que se muestra surgiendo a partir de sí mismo."

En sí, saber es propiamente λέγειν καὶ ποιεῖν –traducimos de inmediato por decir y hacer (palabra y hecho). Sin embargo, dejamos pendiente si con esta traducción se piensa correctamente el fragmento. No sabemos aún si λέγειν significa lo mismo que "decir" y, mucho menos, qué significa "decir". Es lo que nosotros preguntamos primero. No obstante, prestemos atención sobre todo a que el saber en cuanto decir y hacer en una directriz, oscila y se teje en un escuchar atento, κατὰ φύσιν, a lo largo y de acuerdo con lo que se muestra surgiendo a partir de sí mismo. Por eso, la referencia obediente, el escuchar, despunta de alguna manera hacia la φύσις. ¿Se puede escuchar la φύσις? Con base en el fragmento 50, podemos concluir ya que, si debe ser un saber, es válido escuchar el λόγος. De acuerdo con el fragmento 112, el escuchar se dirige a la φύσις. ¿Será que el λόγος tendría con la φύσις una afinidad más esencial que con el discurso, el lenguaje y el enunciado?

La referencia obediente al λόγος es internación en el saber propiamente dicho. Utilizamos la palabra "internación" para indicar que dicho saber no sólo es hecho por los hombres, no sólo es instituido por ellos, sino que deviene para él a partir de la obediencia al λόγος, por el λόγος. Si ese saber se da, ¿en qué consiste propiamente? Heráclito dice: ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν.

ὁμολογεῖν... Heráclito antepone el σοφόν ἐστιν a lo que constituye el saber propiamente dicho. Y no sólo eso. El ὁμολογεῖν, que

nombra el λέγειν y el λόγος, alcanza, por ese ensamble de palabras, una proximidad inmediata al λόγος: ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας... ὁμολογεῖν. ¿Qué significa este verbo? Literal y esencialmente significa: decir lo mismo que otro dice. Eso podría significar: pronunciar igualmente lo que ha sido dicho por otra persona y repetir en el vacío. Pero eso es lo que ὁμολογεῖν no significa, cuando observamos con agudeza que ese λέγειν, decir, y el λέγειν en general no pueden tener su esencia en la expresión lingüística y en la pronunciación sonora. ὁμολογεῖν, decir lo mismo que otro dice, no significa que uno quiere lo mismo que otro, de manera que en un momento dado y en un lugar dado pueden surgir dos opiniones iguales. Más bien, ὁμολογεῖν quiere decir, afirmarse delante de lo que otro dice, confirmarlo y, así, mantenerse en la firmeza frente a lo que otro dice. ὁμολογεῖν es reafirmar de tal forma que aquello que otro dice se muestra como algo que, en tanto se muestra, exige una confirmación. Afirmar y reafirmar lo que otro dice es ya en sí un entendimiento con lo otro. ὁμολογία es el entendimiento afirmativo y reafirmativo. El entendimiento no reside en el hecho de vivir y encontrarse la misma opinión en uno y otro, sino en que un hombre y un otro, en cuanto diferentes que son, concuerdan en que ambos reafirman lo mismo como tal, lo que les concierne. ὁμολογεῖν, decir lo mismo que otro. Toda igualdad, y sobre todo la igualdad de la ὁμολογία, se funda en una diferencia. Sólo lo diverso puede ser igual. Lo diverso sólo es igual en virtud de su referencia a lo mismo. En ésta y en su mismidad se apoya la diversidad de lo diverso y la igualdad de lo igual. Aquí es válida una proposición aún prácticamente impensada, que ahora requiere ser pronunciada porque pertenece a la "lógica" bien entendida: cuanto más originaria la mismidad de lo mismo, tanto más esencialmente la diversidad está en una igualdad, tanto más íntima es la igualdad de lo igual. ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν: el saber propiamente dicho consiste en el entendimiento afirmativo y reafirmativo.

Sin embargo, si quisiéramos comprender correctamente ese entendimiento, tendríamos que aclarar aún una duda con respecto a todo entendimiento. Al entendimiento pertenece, de un lado, aquello con lo que el entendimiento se entiende y, así, aquello sobre lo que se da un entendimiento como tal. Puede haber entendimiento con respecto a muchas cosas, sobre una cosa y otra, sobre una coyuntura de cosas y otra, sobre una tarea y otra, este o aquel modo de comportamiento. Este entendimiento de perspectivas tan diversas puede ser, a su vez, un entendimiento que no se entienda, como sucede con los hombres, quienes pueden estar, en virtud de ese entendimiento, más próximos o más distantes entre sí. Quizás los hombres no se entiendan sólo con los hombres. Quizás ocurra un entendimiento en el que aquello con lo que se da el entendimiento sea lo mismo sobre lo que se establece el entendimiento. El ὁμολογεῖν sería un entendimiento peculiar. ¿Y no debe ser muy peculiar el entendimiento que debe constituir el saber propiamente dicho, τὸ σοφόν? ¿Con qué se entiende dicho ὁμολογεῖν? Heráclito dice: τοῦ λόγου ἀκούσαντας –en el escuchar obediente al λόγος se encuentra el saber que está en el entendimiento. ¿Entendimiento con qué? ¿Puede haber una ὁμολογία más originaria que aquella con el propio λόγος? Es claro que no. Aquí el λέγειν, como tal, es aquello que dice lo mismo que dice el λόγος. Pero, ¿qué es ὁ λόγος, "el *lógos*"? Heráclito no lo dice, y lo dice, por supuesto, en tanto dice en qué consiste propiamente el entendimiento, cuando se trata de entenderse con "el *lógos*".

ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

"A partir del escuchar obediente al λόγος es entonces el saber, que consiste en decir lo igual con el λόγος: uno es todo."

Repaso

1) El λόγος como enunciado sobre el ente a través de la idea (εἶδος) y la categoría en el pensar meta-físico (Platón, Aristóteles, Kant)

En las clases anteriores se buscó conocer, en determinados aspectos, el origen de la "lógica". El propósito era aprender, aunque genéricamente, de qué modo la lógica trata del λόγος. La explicación sobre la "lógica" no se hizo, por tanto, a causa de la lógica y de su disciplina, sino del λόγος, con el fin de lograr una relación adecuada con el λόγος. Estamos todavía muy lejos de un saber sobre la esencia y el alcance del origen de la "lógica". Debemos ahora anotar solamente que, conforme al origen caracterizado de la "lógica" como ciencia del λόγος, se aprehende el propio λόγος en determinadas perspectivas, y él sólo se da a conocer en las formas y en los modos firmemente delimitados en el ámbito de esas perspectivas. El origen de la "lógica" es el que determina las perspectivas en que la lógica piensa el λόγος. Ella debe su esencia y su contenido a aquella división del saber y de lo que es posible saber, tan necesaria en el ámbito del pensar platónico y aristotélico. Esa división resulta de las tres "ciencias", física, ética, lógica. Kant dice aún que esa división es completamente conforme a la naturaleza de la cosa. Ahora bien, si nos es lícito aprehender *el* pensar surgido de esa división como "metafísica" o precisamente como el comienzo paradigmático de la metafísica, una concepción, por otra parte, que ahora no puede ser expuesta en detalle ni fundamentada propiamente, entonces la lógica, en síntesis, no es nada más que la consideración y la explicación metafísica del λόγος. Esta afirmación no dice mucho en principio. Ella sustituye algo inaclarado (la esencia de la lógica) por otra noción igualmente no esclarecida, que ahora se llama "consideración metafísica". Esa determinación, nada esclare-

cedora, de la lógica como metafísica del λόγος, se da de por sí como una indicación del atolladero. Pero el atolladero al que llegamos no puede ser evitado porque aquello que es la metafísica sólo se deja aclarar, en su parte esencial, a través de la explicación de la esencia de la "lógica". Pero lo mismo es igualmente válido para lo inverso: Lo que es la "lógica" sólo se deja aclarar por la esencia de la metafísica. Nos movemos así en un círculo. El que el pensar llegue a semejante trayectoria circular es a menudo, pero no siempre, una indicación de que el pensar puede permanecer en la periferia de lo esencial o aproximarse, no obstante, al borde de su campo.

Detengámonos en la sentencia que en principio no puede pasar de una simple constatación: la lógica es la metafísica del λόγος. Tomemos esta sentencia como una guía que se coloca, no mediada, súbita y casi violentamente, para orientar nuestro pensamiento en el sentido de percibir que la lógica considera el λόγος en una determinada perspectiva, a saber, "metafísicamente". Lo que esto quiere decir debe aclararse, aunque de manera imprecisa, sin que tengamos que perdernos en una explicación amplia "sobre" la metafísica. De hecho, esto es posible, pero sólo con algunas reservas y dejando, así, muchas cosas sin aclarar.

Para la "lógica", el λόγος es el enunciado –λέγειν τι κατά τινος es enunciar algo sobre algo. Para que se pueda enunciar algo sobre algo, aquello sobre lo que se enuncia debe, por su parte, haberse anunciado, a saber, como lo que es. Como enunciado, el λόγος tomado en sí, es decir, más originariamente, es el anuncio de algo para lo que lo anunciado es. Lo que algo es aparece en caso que de algún modo se experimente el "es" y el "ser" como aparecer. Algo aparece y se muestra como un qué. Esto es la mirada que él ofrece, la visión de la apariencia y del aspecto en que se encuentra. Lo que allí aparece, por ejemplo, aquella casa, se muestra en el aspecto y se encuentra en el aspecto de "casa"

y de "casero" y *es*, así, *una* casa. Eso que aquí aparece se muestra en el aspecto de libro, de libresco y, *así*, es *un* libro. La mirada de la apariencia por la que algo aparece en aquello que es, contiene el ser-qué de cada ente, en síntesis, el ser del ente. Platón fue quien, por primera vez, pensó el ser del ente a partir de la visión de la apariencia de lo que aparece y como esa apariencia. Visión de la apariencia es, en griego, εἶδος –ἰδέα– "idea". La visión de la apariencia por la que se puede mirar lo que es una casa, y no esta o aquella casa percibida sensiblemente, la visión de la apariencia de lo que constituye la casa, es algo no sensible, es suprasensible. Pensar el ente a partir de la idea, de lo suprasensible, es lo que distingue el pensamiento que recibe el nombre de "metafísica".

Digamos, por ejemplo, la frase: "esta casa es alta"; a este enunciar sirve de base el anunciar que sale al encuentro en lo que ella es, a saber, la casa, el εἶδος. Ahora, en griego λόγος no significa solamente enunciar, λέγειν, sino también, en la mayoría de las veces e, incluso, principalmente, lo que se anuncia en lo anunciado. τὸ λεγόμενον... lo anunciado no es más que la visión de la apariencia, εἶδος–ἰδέα. De cierta manera, εἶδος y λόγος dicen lo mismo. En otras palabras: entendido como anunciar y enunciar, se comprende el λόγος en la perspectiva de la ἰδέα. Tomado como anunciado, se realiza aquella concepción del λόγος que se mueve en el ámbito del pensar que piensa el ente a partir de las ideas, esto es, metafísicamente. El λόγος que la lógica piensa es pensado metafísicamente. La lógica es la metafísica del λόγος.

Inicialmente se mostró de manera externa que, al lado de las otras dos disciplinas de la "filosofía" (física, ética), la lógica surgió en el ámbito del pensar platónico. Podemos reconocer ahora lo que esa procedencia del pensar platónico significa para la lógica y el λόγος. La determinación, realizada por Platón, del ser-qué y del ser como εἶδος e ἰδέα es el presupuesto para la posibilidad de concebir el λόγος paso a paso como el anunciar de algo. Dicha determinación se cumple de

modo que el propio ente se proyecta al ser a partir del ente, y el ser del ente es pensado como lo más universal de todo ente. Es esta manera de pensar el ser del ente lo que distingue toda metafísica. Mientras la figura de la metafísica domine en su fundamento el pensar occidental, lo que ocurre aún hoy, el λόγος y todo preguntar por el λόγος serán dominados, pero también limitados por la "lógica".

Cuán decisiva, en el comienzo de la metafísica, se torna la comprensión del λόγος como anunciar y enunciar y de este modo, al mismo tiempo, paradigmática para toda metafísica posterior según el modo caracterizado es lo que evidencia una circunstancia que no llegamos a pensar suficientemente y de la cual, aún hoy, nos mantenemos tan tributarios que la asumimos como la cosa más obvia del mundo. La circunstancia consiste en llamar "categorías" aquellas determinaciones del ente en las que éste se muestra en su apariencia más universal, esto es, como rasgo fundamental del ser del ente. La palabra griega κατηγορία significa "enunciado". Aún más que el λόγος, es dicha palabra la que, de acuerdo con su origen y composición, significa propiamente enunciado. κατ-αγορεύειν quiere decir: atribuir públicamente –en la plaza pública y en la congregación de los jurados– a alguien algo de lo que es culpable y causa, de manera que, en cuanto pronunciamiento, esa denuncia notifica una acusación o un conjunto de hechos. κατηγορία es el enunciado en el sentido de un pronunciar que participa, notifica, presenta.

κατηγορία es el enunciado en un sentido privilegiado. El λόγος también vale como enunciado. Pero λόγος y κατηγορία no significan sin más lo mismo. Muy al contrario, Platón, de manera más vaga, y Aristóteles, en forma más precisa, reconocen que en todo λόγος actúa la κατηγορία, en el sentido del enunciado común. En todo enunciado sobre algo posible e imposible actúa aún un enunciado privilegiado. ¿En qué medida?

Para verlo necesitamos dar un paso aún más decisivo que aquel cumplido anteriormente en la caracterización general de las "ideas". Decimos: "Este árbol es sano". Cuando decimos "este árbol", decimos ya tácitamente "está presente a partir de sí mismo". Cuando decimos "es frondoso", decimos ya tácitamente "tiene esta o aquella propiedad". "Tener propiedades" y "estar presente a partir de sí mismo" se codicen previa y necesariamente en el λόγος sobre este árbol. De lo contrario, no se podría decir, esto es, no se podría silenciosamente co-pensar "este árbol", ni "es frondoso". Esto mismo: "presente a partir de sí" y "tener propiedades" se dicen en la frase "aquella casa es alta" y en toda frase semejante. Todo enunciado común reposa y circula en esos enunciados privilegiados en que se dice del ente que está presente a partir de sí mismo, que tiene propiedades, tiene referencia, etc. Estos son los rasgos fundamentales del ser, aquellos de donde todo ente procede: γένος. Platón llama esos rasgos fundamentales del ser del ente γένη o εἴδη –las ideas más elevadas–. ¿Por qué ese decir privilegiado, en que un rasgo fundamental del ser viene a la luz –ἐμφαίνεται, en los términos de Aristóteles–, por qué el decir que sostiene todo decir en sentido común no tiene el nombre del enunciado propiamente dicho, de la κατηγορία? La palabra κατηγορία deviene el nombre para el ser enunciado en cada λόγος sobre cada ente. "Ser" –rasgo fundamental del ente– significa "enunciado", "lo enunciado". Aquí aparece algo muy extraño. Categoría y λόγος se encuentran en una relación esencial que los propios pensadores griegos no llegaron a aclarar ni siquiera a fundamentar. Platón y Aristóteles se mueven simplemente en las vías de dicha relación entre λόγος y κατηγορία. Por qué razón eso fue posible e, incluso, necesario, sólo podremos preguntarlo cuando la consideración de la esencia del λόγος se vuelva, para nosotros, una necesidad radical.

Si pensamos ahora, de modo preliminar, la relación entre categorías y λόγος, aprendemos lo que –de otra forma sería inconcebible– que las determinaciones más elevadas del ente se llaman "categorías", esto es, enunciados en el sentido ya explicado. Posteriormente, el nombre y la cosa de las "categorías" se modificaron en parte, por ejemplo, se exteriorizaron de manera que "categoría" designa ahora un "esquema" tomado exteriormente, una "gaveta" en que cabe alguna cosa. Desde Platón y Aristóteles, es decir, desde el comienzo de la metafísica como rasgo fundamental del pensar occidental, la preocupación de este pensar sobre el ente en el todo es ordenar y organizar las determinaciones más universales del ser –las categorías– en una "doctrina de las categorías". En la historia de la metafísica sólo raras veces es visible aún la relación entre categoría y λόγος, en el sentido del enunciado y del juicio.

No es casual que donde la metafísica experimenta su último cambio decisivo, esto es, en el pensar de Kant, dicha relación entre categoría y enunciado llegue a la luz. Según parece, y de acuerdo con la opinión de muchos comentaristas y críticos, Kant escoge en forma completamente arbitraria "la fundación lógica del entendimiento en el juzgar" (es decir, el λόγος en cuanto enunciado) como "hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento",[47] esto es, de las categorías. Pero el hecho de que el λόγος devenga hilo conductor de la formación de las categorías muestra solamente el acontecimiento efectivo desde el comienzo de la metafísica. Dicho acontecimiento puede expresarse del siguiente modo: la lógica es el hilo conductor, el horizonte propio del pensar metafísi-

---

47. Kant, *op. cit.*, tomo III, pp. 89-92.

co. Para Kant, este papel de la lógica es indiscutible e independiente de la pregunta de por qué él jamás pensó la relación entre λόγος y κατηγορία o, incluso, el origen y el fundamento de esa relación. La lógica sólo puede constituir el hilo conductor y el campo de visión del pensar metafísico porque ella no es más que la metafísica del λόγος -tomado éste como el enunciado propiamente dicho, es decir, como κατηγορία, como ἰδέα y εἶδος. Si la metafísica es válida como la configuración más elevada del pensar más profundo, algo que es inevitable en virtud de la tradición, entonces precisamente por ser la metafísica del λόγος, la "lógica" debe pensar el λόγος de la manera más profunda. Visto así, el pensar pre-platónico se presenta como pensar pre-metafísico, como aquél que está en camino de la metafísica, pero que es aún incompleto. Lo que los pensadores pre-platónicos dijeron con respecto al λόγος sólo se deja pensar a partir de la metafísica posterior. Es lo que sucedió y lo que aún sucede. Sí, incluso debemos a la metafísica y a su pensar sobre el λόγος la conservación de los fragmentos de los pensadores pre-platónicos, sobre todo de Heráclito.

2) Retorno por el λόγος como enunciado al Λόγος pre-metafísico. Fragmento 50

En el acceso que nuestras consideraciones buscan alcanzar, para pensar la esencia del λόγος, es necesario aún otro procedimiento. No tomamos la "lógica" como una doctrina del λόγος caída de lo alto, dada por dios y definitivamente decidida. A través de la lógica, preguntamos por el λόγος y preguntamos, más precisamente, cómo fue posible que, en la acepción del enunciado, el λόγος haya desempeñado el papel de hilo conductor para el desencubrimiento de los rasgos fundamentales del ente en el seno de la metafísica. Pensamos entonces, si y cómo fue

pensado el λόγος antes del surgimiento de la "lógica" metafísica. Si buscamos entender lo que un pensador preplatónico, a saber, Heráclito, pensó sobre el λόγος, dejamos de lado la concepción metafísica del λόγος. Sin embargo, la exclusión de la perspectiva de la metafísica es, en principio, sólo algo negativo. Requerimos también otra perspectiva que permita ver, aprender y expresar lo que Heráclito dice del λόγος. No obstante, nada se puede declarar, de inmediato, con respecto a dicha perspectiva orientadora. En su interior chocamos con un enigma. El enigma radica en que, para los griegos, λόγος significa desde temprano "decir" y "discurrir", aunque éste no es el significado originario de λόγος e, incluso, se conserva algo de su significado originario, en el tiempo en que se consolidó su concepto metafísico.

No se trata en primer término de resolver el enigma de la ambigüedad del λόγος, sino solamente de reconocer y de dejarnos orientar por él.

Escuchemos ahora uno de los fragmentos escogidos de Heráclito, que trata del λόγος. El primero es el fragmento 50:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

(En esta versión provisional y esclarecedora no traduciremos la palabra decisiva Λόγος. En tanto traducimos por "decir" la otra palabra que contiene en ella misma el λόγος –esto es, ὁμολογεῖν–, eso no implica que la traducción haya decidido ya algo sobre la esencia del λόγος.) La traducción reza:

"Si no me habéis simplemente oído a mí, sino que habéis escuchado al Λόγος (obedeciéndole), entonces es un saber (que consiste en) decir lo mismo que dice el Λόγος: Uno es todo".

En el fragmento se habla de un escuchar. Si es un escuchar propio, debe ser aquel que no se dirige al pronunciamiento del pensador, sino al Λόγος. Así referido al escuchar, el Λόγος es indiscutiblemente un Λόγος audible y, por tanto, un tipo de decir y de palabra. En el recto escuchar del Λόγος surge y se da el saber, en sentido propio –σοφόν. Éste radica, puesto que se funda en una referencia al Λόγος, en el ὁμολογεῖν; traducimos "literalmente" lo mismo que dice el Λόγος. Difícilmente se podrá objetar que aquí se piensa Λόγος y ὁμολογεῖν en el ámbito del decir y del oír. Pero, ¿qué significa decir y oír? El oír es el asunto del oído. Oye aquel que tiene oídos. ¿Pero qué son los "oídos"? Los oídos que existen anatómicamente y fisiológicamente no constituyen o producen el oír, ni siquiera cuando lo aprehendemos como percepción de sonidos, ruidos y barullos. La percepción no puede ser concebida como lo que se encuentra anatómicamente ni fisiológicamente, ni, en general, biológicamente. De no ser esa capacidad perceptiva, ¿qué sería entonces el oído y el aparato auditivo? Como sensación de sonidos, el escuchar acontece siempre con base en un escuchar entendido como obedecer. Pero nuestro obedecer es de alguna manera ya en sí obediencia a lo por-escuchar, una obediencia de alguna forma preparada o despreparada para ello. El oído que es necesario para escuchar rectamente es la obediencia. Lo oíble, lo perceptible obediente, no quiere ser algo sonoro o bullicioso. No se puede decir fácilmente en qué consiste la obediencia. Del fragmento de Heráclito concluimos solamente que del escuchar obediente del Λόγος –que a diferencia del discurso humano del pensador no es ninguna sonorización– procede la sabiduría, cuyo saber consiste en el ὁμολογεῖν, en el decir igual a otro, aquí, decir lo que el Λόγος dice. Decir lo mismo no significa aquí remedar, sino decir que es dicho lo mismo de diferente manera y, en realidad, de manera que lo que se dice persigue y "sigue" lo que se dijo anteriormente, es decir,

escucha y sigue: obedece. La obediencia consistiría entonces en el ὁμολογεῖν, en el decir que sigue. Sin embargo, ¿qué es lo dicho en ese decir que debe constituir el saber propiamente dicho?

§ 5. Tres caminos para responder a la pregunta: ¿qué es el Λόγος*?*

a) Primer camino: el Λόγος como uno y todo. El acceso al Λόγος como ser a través del ἓν πάντα εἶναι, en el fragmento 50

Es manifiesto que el λόγος no dice nada arbitrario o particular. Dice algo sobre "todo" y dice que es uno. Sobre más que el todo no puede decirse. Y tampoco puede decirse algo más simple que decir que es uno. El λόγος habla, al mismo tiempo, de esa amplitud y de esa simplicidad.

¡Cómo es de fácil pronunciar la frase: uno es todo! La superficialidad huidiza de la opinión imprecisa puede encontrarse, en dicha sentencia, con la cautela vacilante del pensar cuestionador. La aclaración apresurada del mundo a través de una fórmula correcta puede, en todo y en cualquier momento, servirse de la sentencia "uno es todo". Pero en ella también pueden quedar silenciados los primeros pasos de un pensador, pasos que deciden todo destino del pensar. ¿Cómo tendríamos que pensar ahora –nosotros, los despreparados, los devenidos aún más perdidos a través de tantos conocimientos historiográficos– en acceder a ese ἓν πάντα εἶναι, uno es todo, con el fin de arrancar a dicha frase un "sentido" accesible para nosotros o, en caso de no ofrecerlo, de imputarle un sentido?

ἕν –"uno". ¿Qué significa esto? El número "uno", por tanto, en lugar de dos y tres. ¿O será que el uno significa no el número uno, sino "lo uno" que pensamos cuando decimos: "uno y lo mismo"? Pero aquí

tampoco es claro sin más lo que significa ese uno, que debe decir algo diferente de la palabra añadida "lo mismo". ἓν πάντα εἶναι –"uno y lo mismo es todo"– ¿mienta esto quizás que todo es una sola cosa? ¿Será entonces que "uno y lo mismo", dicho de todo, significa la disolución de toda diferencia? Todo, πάντα, estaría así en la esfera de lo indiferenciado. Pero eso es la indiferencia del vacío de la nada nula. ¿O será que el ἕν no mienta el número uno, ni lo uno de la mismidad, sino lo uno en el sentido de lo uno, esto es, de lo que une y unifica? ¿Pero cómo y en qué perspectiva se debe pensar este uno unificador? ¿Será que lo unificador, el πάντα que une todo, es un vínculo diferente del "todo"? Entonces el πάντα, el todo, no sería el todo. Lo uno unificador estaría confrontado con el todo y actuaría sobre él. El ἕν sería uno y el πάντα otro, siendo así dos y no ἕν –uno.

¿O será que el ἕν es lo uno en el sentido de lo uno que, como lo unificante de todo, se unifica a sí mismo con lo unificado, de manera que este vínculo no es lo que se insinuó, sino lo que se ensambla propiamente en lo vinculado? ¿Cómo debemos pensar entonces ese uno unificante?

¿O será que ἕν, el uno significa lo mismo que lo uno, lo único, es decir, lo que excluye todo lo otro, pero excluyente de manera que por eso incluye lo otro, el todo (πάντα)? Con ello no estaría en juego una mera unificación de lo múltiple, una composición de lo mucho, sino el reunir que contiene en su "unidad" el todo originario.

¡Cuán oscuro e insostenible para un pensar ensamblado es el ἕν, que tan fácilmente se pronuncia! Quizás no deberíamos separar y excluir lo uno del número uno, lo uno de la mismidad, lo uno de la unidad unificante, lo uno de la univocidad. Quizás todos estos significados del ἕν estén siendo pensados conjuntamente en el ἕν de Heráclito. Pero así se vuelve aún más aguda la pregunta: ¿En qué unidad y qué uno reúne los diferentes significados mencionados? Es fácil ver

que todas las preguntas por el significado del ἕν reaparecen cuando buscamos pensar, de modo correspondiente, el πάντα, en una articulación clara y consistente. ¿Será que el πάντα significa el todo en el sentido de una suma cerrada de múltiples posibles? ¿Será el "todo" sólo amontonamiento de cada uno, y de lo más diverso? ¿Será que el "todo" es el conjunto de los varios reales y posibles? ¿Será el "todo" el todo de múltiples partes repartidas y divisibles? ¿En qué radica entonces la totalidad del todo?

¿Cómo podemos determinar este múltiple sentido de "totalidad", si permanece indeterminada la unidad y la esencia de lo uno? Es fácil decir que todo determina las partes y su partición en partes, y por eso no es el resultado de un agregado de pedazos. Parece también evidente que el modo en que resulta la suma de un número de pedazos es distinto del modo en que el todo realiza la articulación de sus particiones y sus partes. Dicha diferenciación entre suma y totalidad, desde hace mucho conocida del pensar en su generalidad e indeterminidad, apenas si nos sirve para pensar el πάντα, el todo, y su referencia al ἕν.

A partir de lo que acabamos de explicar con respecto al ἕν y al πάντα, se puede suponer que estas palabras nombran algo esencial, pero que ellas, en el grado en que significan lo esencial, permanecen al mismo tiempo ambiguas y vacías, y a veces sólo como mero palabrerío. Con la ayuda de la sentencia ἓν πάντα εἶναι, el pensar busca siempre de nuevo alcanzar claridad y un fundamento sólido sobre el ἕν y el πᾶν. Pero esos intentos están siempre de nuevo revoloteando y encontrándose en nuevas mezclas. Basta recordar aquí el título "panteísmo" para indicar los múltiples esfuerzos de la experiencia y del pensar que aspiran a un esclarecimiento del ἓν πάντα εἶναι, y, a partir de allí, del todo del mundo. No puede negarse el carácter difuso e inútil de esos intentos. Pero también es tiempo de preguntar en qué tiene su fundamento ese hecho innegable. La razón de ello

consiste en el hecho de que el pensar olvida y hasta ahora ha olvidado buscar la medida a partir de la cual las inofensivas y peligrosas palabras de ἕν y πάντα puedan nombrarse y determinarse.

ἕν y πάντα reciben el nombre de lo que se escucha a partir del propio λόγος, y esto se expresa como: ἓν πάντα εἶναι –el uno *es* todo–. En el ser y como ser, lo uno une todo lo que es. El todo es el ente que tiene en el ἕν el rasgo fundamental de su ser. ¿Pero cómo habremos de aprehender apropiadamente el ἕν y el πάντα, mientras no tengamos alguna claridad sobre su tejedura y su vigencia? πάντα, como el ente en el todo, y ἕν, como rasgo fundamental del ente, se tejen y se esencian en el ser. Debemos preguntar primero cómo el ser, el εἶναι, es pensado en el ἓν πάντα εἶναι o, incluso, cómo debe ser pensado en el modo de pensar de Heráclito. Todo intento de pensar y de experimentar el ἕν y el πάντα se verá frustrado mientras no seamos capaces de pensar el εἶναι, el ser, según la manera de Heráclito y del pensar griego inicial, intuyendo ese pensar en la dirección de su vía y ámbito propios.

Prestemos atención ahora a todo el fragmento que habla del escuchar propio del λόγος:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

Reconocemos que el fragmento termina de sonar con la palabra εἶναι. No obstante, el εἶναι (ser), que es la última palabra oída en la tonalidad del fragmento, ella es la primera de todas las palabras en el todo del fragmento, la primera según el rango y la dignidad y la amplitud del decir. El fragmento de Heráclito no habla, empero, sobre el ser, sino que trata del λόγος y del ὁμολογεῖν. El decir obediente, en el que radica el saber propiamente dicho, dice lo mismo que dice el λόγος. El λόγος dice ἓν πάντα εἶναι –siempre en el presupuesto de que el λόγος es el decir y sólo eso. El ἓν πάντα εἶναι es en el escu-

char obediente al λόγος, lo percibido en este escuchar. El ἓν πάντα εἶναι viene del λόγος. Es lo perceptible en el escuchar del λόγος y, así, lo que se recibe de él. ¿Pero cómo es posible que el ἓν πάντα εἶναι surja del λόγος, si no le pertenece? ¿Cómo ἓν πάντα εἶναι podría pertenecer al λόγος si el propio λόγος no abrigara en sí el ἓν πάντα εἶναι? ¿Pero cómo él mismo habría de abrigarlo si no fuera conforme al ἓν πάντα εἶναι y si no tuviera, al menos, igual valor que éste? "Fuera" y "aparte" del ἓν πάντα εἶναι ¿qué puede ser el λόγος? Como el todo del ente, πάντα esencia en el ser. Del mismo modo, y con el mismo derecho, el ἕν esencia en el ser como rasgo fundamental del ente. El λόγος que se deja percibir en el ἓν πάντα εἶναι sólo puede, por tanto, esenciar en el ser. Pero, según la interpretación realizada hasta ahora, el λόγος es, por lo menos, lo decible, la palabra, el sentido de la palabra. Al contrario, el ἕν, el πάντα y el εἶναι no tienen nada de ese sentido de λόγος, no tienen el modo de la palabra, sino, a lo sumo, lo que es dicho en el λόγος. Sin embargo, mientras continuemos pensando así, de aquí para allá, consolidamos aquella determinación del λόγος acuñada por la lógica, en que se piensa el λόγος como enunciado y, así, como "decir", y renunciamos, por tanto, a saber lo que es el "decir". Consideramos dicha determinación del λόγος clara y evidente, porque para los griegos, de hecho, desde temprano, λέγειν y λόγος significan "decir" y "discurso". A pesar de todo eso, resulta indiscutible en el fragmento de Heráclito que ἓν πάντα εἶναι proviene, de alguna forma, del λόγος. El propio λόγος debe permitir que esencien el ἕν, el πάντα, el εἶναι, cada uno en sí y todos en su relación. El propio λόγος debe actuar en el modo de su esencia y, con eso, en la esencia de lo uno, del todo, del ser.

¿No será, finalmente, tiempo de pensar que solamente lo que se desentraña del λόγος, y tal vez como λόγος –el ἓν πάντα εἶναι–, es lo que puede constituir para nosotros el indicio más propio para

aprehender la esencia del λόγος puramente a partir de aquello que él mismo deja percibir a partir de sí mismo? ¿No será tiempo de dejar de lado todas las perspectivas habituales y todas las visiones que generarán las interpretaciones posteriores y corrientes del λόγος?

¿Qué nos dice entonces el ἓν πάντα εἶναι, si en dicho pronunciamiento el propio λόγος aparece y, mostrándose, se hace imperceptible? Si pensamos en eso y nos atenemos a eso, ¿qué dice el ἓν πάντα εἶναι con respecto al λόγος? Si intentamos ahora extraer la esencia del λόγος a partir del ἓν πάντα εἶναι, debemos recordar que el ἓν πάντα (εἶναι) se ha mantenido siempre ambiguo. Principalmente hemos omitido exponer en detalle la multiplicidad de la tercera palabra, εἶναι. Sin embargo, en toda inaprehensibilidad del ἓν y del πάντα, de su relación e, incluso, del fundamento de la relación, se puede aprehender aún que aquí se ha nombrado lo uno y el reunir del todo, esto es, aquello que es el todo del ente. Si se considera que el ἓν πάντα εἶναι es lo que se percibe del λόγος y lo perceptible como λόγος, el unir y el reunir en la referencia al ente en el todo y, así, al mismo tiempo, al ente en cuanto tal, entonces debe ser también el rasgo fundamental del λόγος.

b) Segundo camino: el acceso al Λόγος a través del sentido originario del λέγειν. El Λόγος como colecta y colección

¿Qué significan propiamente λόγος y λέγειν, si, como afirmamos, la palabra nada tiene que ver con decir y enunciar, con el discurso y el lenguaje? λέγειν, en latín *legere*, es la misma palabra que "colectar", aunque no el *lesen* ("leer") que se refiere a lo escrito y a la palabra escrita y, así, al discurso y al lenguaje. A partir de ahora, tomaremos *lesen* en el sentido más amplio y más originario de "colectar, (recoger)

en el campo de labranza"; "recoger las uvas en el viñedo", "recoger (colectar) la madera en el bosque". λέγειν, colectar; λόγος, la colecta. Así como la palabra griega λόγος significa λέγειν y λεγόμενον, también la palabra alemana "colecta" [*die Lese*] significa la ejecución del colectar –por ejemplo de la colecta que se encuentra en marcha–, igual que cuando hablamos de una "cosecha tardía" [*Spätlese*], para caracterizar un tipo de vino disponible.

(¡Si fuera finalmente posible pensar según todas las perspectivas y consecuencias la esencia del λόγος, puramente de acuerdo con el significado ahora mostrado de λέγειν, es decir, desplegar los ámbitos ahora indicados del pensar!)

Sin embargo, con la mera indicación del significado intuiblemente comprobado del vocablo λέγειν=colectar, recoger (espigar) no se hace o se adquiere mayor cosa. Más bien, es válido aclarar el colectar ahora indicado en sus rasgos fundamentales y, también, intentar esclarecer el λέγειν y el λόγος bajo el hilo conductor del ámbito de la experiencia y pensar de los griegos. Hagamos por eso dos preguntas:

1. ¿Qué implica colectar?

2. ¿Hasta que punto λέγειν, entendido correctamente, colectar, indica el camino para pensar el λόγος que se descubre a sí mismo como ἓν πάντα εἶναι?

Acerca del punto 1. ¿Qué quiere decir "colectar"? Colectar es recoger y levantar del suelo, es acumular y colocar junto y, así, λέγειν, recolectar. Pero lo que se recoge y coloca junto, en el colectar, no es simplemente acumulado en el sentido de algo amontonado terminado algún día. El colectar recién tiene su fin en aquel recoger y levantar del suelo, que conserva lo que fue recogido. Colectar es al mismo tiempo levantar en el sentido de recoger del suelo y recoger en el sentido de preservar. Recién con éste el colectar llega a su fin. En sentido estricto, el colectar, no termina, empero, con el levantar y

recoger resguardador. Antes bien, él comienza precisamente a partir del levantar resguardador, en la medida en que prevé dicho resguardo y en que se determina constantemente a partir de él. El colectar tiene en sí el rasgo fundamental y predominante del resguardo. Al mismo tiempo se debe vislumbrar todavía otro rasgo fundamental. El colectar no es simplemente arrancar con precipitud una cosa dada, casual y momentáneamente, pasando entonces a otra cosa. En el colectar, levantar es siempre recoger con cuidado. Pero esto sólo es posible con base en el alzar, cuyo alcance y límite dependen de lo que se debe resguardar y cuidar. Si quisiéramos pensar, aunque de manera imprecisa, todo el sentido del colectar, debemos pensar en una unidad todos los rasgos y referencias mencionados.

En lugar de "colectar" [*lesen*] en la acepción explicada, podemos decir también "recolectar" [*sammeln*]. En realidad, esta palabra es menos equívoca en relación con lo que queremos decir con "colectar" ya que, de otro modo, relacionamos *lesen* con la escritura. Por otro lado, cuando se habla de "recolectar", se puede entender más fácilmente el "colectar" meramente de manera superficial como acumular. Sin embargo, la colecta es la recolección que recoge y alza, cuyo recolectar es mantenido conjuntamente mediante lo que se debe resguardar y lo que se determina como lo que ha de ser resguardado. Por eso, entendido propiamente, todo recolectar ya se ha reunido en sí mismo, es decir, ya se ha recolectado en su propia determinación. En la colecta actúa esa re-colecta originaria recogida en lo que se debe resguardar. Así entendida, la re-colecta es la recolectividad originaria y la "colección" que esencia ya en todo recolectar que se recoge.

Sólo conocemos esa maravillosa palabra "co-lección" en el sentido bien limitado y habitual. Ahora la tomamos en el sentido aclarado de la colecta, con el que se debe atender sobre todo al hecho de que colección no es, simplemente, traer conjuntamente, sino que menciona

la recolectividad originaria de lo que se debe resguardar, a partir de la cual procede todo recolectar y en la que éste se mantiene, es decir, es recolectado, esto es, a partir de la colección originaria es recolectado y está oculto en ella. Si pensamos dicha "colección" como lo que domina todo recolectar y colectar, le otorgamos a esa palabra una dignidad y determinidad propias. Re-colecta es el retener originario en una recolectividad, cuyo retener determina como si alzara y recogiera, pero admitiendo también toda disipación y dispersión. Así entendida, la colección es la esencia del colectar y de la colecta. Así pensadas, colecta y colección son más originarios que lo disipado y la dispersión. Así como toda "concentración" auténtica sólo es posible a partir de un centro predominante y concentrador, todo recolectar en sentido usual tiene como soporte y es ensamblado por una colección que atraviesa el conjunto de alzar, levantar, juntar, recoger, arrancar, esto es, que "recolecta" propiamente. De hecho, para nosotros no es del todo fácil pensar el "recolectar" en ese sentido originario, originador y completo, porque estamos acostumbrados a ver siempre en el recolectar únicamente un juntar y un amontonar posteriores de cosas dispersas.

Acerca del punto 2. Al intentar pensar el colectar y la colecta, el recolectar y la colección en el sentido explicado, podemos quizás conseguir intuir, al menos una vez, la esencia originaria del λόγος, es decir, pensar su esencia en una unidad como aquello que los primeros pensadores griegos nombraron al mismo tiempo conjuntamente con el λόγος, esto es, en una unidad con la φύσις-ἀλήθεια. A partir del fragmento de Heráclito, extraemos que el λόγος se descubre como ἓν πάντα εἶναι –como lo uno que reúne todo. Prácticamente no se necesita una indicación específica para evidenciar que, pensado como colecta y colección originarias, el λόγος sólo puede descubrirse como lo uno reuniente. Sin embargo, con todo eso aún nos

encontramos en el comienzo del intento de pensar el λόγος. Hasta ahora sólo logramos una cosa, a saber, percibir que el significado corriente de λέγειν y λόγος en el sentido de enunciar, decir, habla y palabra, no es apropiado para traer al aparecer la esencia originaria del λόγος. Pero vemos también que el significado corriente de λόγος como habla y enunciado no es apropiado para hacer accesible y comprensible la esencia del λόγος como colecta y colección. Al contrario, es a partir del λέγειν, pensado originariamente como colectar, que se ofrece un camino para la comprensión del significado corriente de *lesen* como recepción y concepción de lo escrito y de la palabra escrita y del discurso en general.

Repaso

1) Reconsideración ampliada del Λόγος en el horizonte de la doctrina de la meta-física de las ideas, y de la esencia pre-metafísica del Λόγος por-pensar como nombramiento del ser

La lógica piensa el λόγος como enunciado. En el enunciado se anuncia algo como algo. Aquello en función de lo que lo anunciable se anuncia cada vez, constituye lo que se debe anunciar. Eso que algo es, el ser-qué de algo (lo casero de la casa, el florecer de una flor, etc.) es lo que Platón aprehende como ἰδέα, el aspecto, la fisonomía que muestra algo, de tal modo que éste se muestra en su ser-qué. A juzgar por su visibilidad, esas "fisonomías" de las cosas y de cada ente no son, empero, visualizadas en una visión sensible. Ellas son la fisonomía no-sensible, la fisonomía suprasensible. Si se toma lo sensible en la acepción más amplia de lo "físico", las ideas, como fisonomías suprasensibles del ente, son lo meta-físico.

Comprender el λόγος como anunciar a partir de las ideas significa pensar metafísicamente el λόγος. Por eso, determinamos la lógica que piensa de ese modo el λόγος como metafísica del λόγος. Normalmente, la lógica es válida como doctrina del pensar. La lógica es, en realidad, la doctrina del pensar, en el sentido ahora más profundo de que, para el pensar occidental, la lógica mantiene abierto el ámbito propiamente dicho de lo "metafísico". Pues el λόγος de la lógica acuña y porta la distinción entre lo suprasensible y lo sensible y delimita, así, las posibilidades del pensar metafísico en general. El anuncio de algo como algo hace que, en el anuncio, se tome algo como algo, que algo sea tomado por algo. "Yo tomo algo por algo", es lo que quiere decir el verbo latino *reor*. La capacidad correspondiente a tomar algo por algo es *ratio*. Se acostumbra a traducir esta palabra por "razón" y se equipara razón [*Vernunft*], *ratio*, λόγος. Si decimos que "lo lógico", "lo *rationale*", "lo racional" [*Vernünftige*], son lo mismo, no decimos sólo que tres palabras diferentes son designaciones para el mismo significado, sino que en el "λόγος", en la "*ratio*" y en la "razón" está de una vez presente el destino que esencia toda la historia de la metafísica occidental. Tomar algo por algo es juzgar. La esencia del pensar comprendido metafísicamente reside en el juicio. Este pensar "lógico", λογικός, dimensionado por el λόγος como enunciado, es la esencia de la *ratio*, de la razón. A consecuencia de la conexión mostrada entre κατηγορία, λόγος, εἶδος, todavía Kant determina la esencia de la razón como la facultad de las ideas, es decir, la capacidad de pensar las ideas y, a partir de este pensar, reglar todo otro pensar. Por eso, la lógica se transforma en doctrina de la razón. Así como toda metafísica concibe el λόγος como enunciado y como la facultad racional de las ideas, también todo pensar según ideas se cumple bajo el hilo conductor del λόγος de la lógica. Como "doctrina de la razón", la lógica es, por tanto, el núcleo más intrínseco del pensar de las ideas, esto es, de la metafísica.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, si el destino propio de la historia occidental debe fundarse en la metafísica, si ese destino debe, incluso, mantener cerrado en sí un giro de esa historia, entonces el giro debe tocar primero la metafísica, asumida como fundamento de dicha historia. Si debe ser necesario que lo que se piensa ahora y en un futuro ayude a decidir el destino de ese giro, aunque solamente preparando una visión preliminar del giro de la historia del hombre occidental, entonces la meditación sobre el destino de Occidente debe tener en cuenta primero y de manera incesante la esencia más íntima de la metafísica, es decir, la esencia de la "lógica".

La pregunta formulada hace algún tiempo, "¿qué es metafísica?", se tornó de tal forma urgente, que el pensar no puede sustraerse a plantearse esa pregunta, aunque sea trazando círculos alrededor sin preparación y casi con desamparo. No puede sustraerse más a elevar esa pregunta –qué es la metafísica– a una pregunta digna de ser cuestionada. En esta pregunta, "¿qué es metafísica?", la lógica y su esencia deberían, aunque suceda a tientas, llegar al lenguaje. Traer al lenguaje la esencia de la lógica significa pensar qué es el λόγος. Pero pensar qué es el λόγος, no quiere decir encontrar un concepto sobre el λόγος, sino preguntar a partir del propio λόγος, ponerse en camino hacia él, con el fin de alcanzar una referencia posible del Λόγος para nosotros. En este intento no podemos atenernos de ninguna manera a lo que la lógica piensa sobre el λόγος, puesto que ella lo piensa metafísicamente e impide con ello que se muestre como fundamento de la metafísica, es decir, que penetre en aquel ámbito en que se decide el destino de la metafísica y, por tanto, de la historia occidental. ¿Pero es la lógica el único saber originario de aquello que ella nombra, a saber, del λόγος? Supuesto que el Λόγος no haya devenido el Λόγος de la lógica de un día para otro y sin fundamento, debemos pensar lo que se descubrió sobre la esencia del λόγος antes del comienzo de la metafísica. Por eso preguntamos por un pensador

que pensó el λόγος antes de Platón y Aristóteles y que lo pensó, quizás, de manera tan esencial, que la palabra "λόγος" constituyó la palabra fundamental de su pensar. Ese pensador es Heráclito.

Pensemos primero el fragmento 50 y prestemos atención ahora a lo que el Λόγος mismo, nombrado en este fragmento de Heráclito, da a percibir en un escuchar obediente. Lo que se percibe y escucha a partir del Λόγος suena dicho en palabras humanas: ἓν πάντα εἶναι.

(De paso, cabría recordar que Hölderlin escribió al joven Hegel dicha palabra heraclítea, ἓν πάντα, en el libro de anotaciones del seminario de Tübingen, en la siguiente forma: Εν και παν. Cabe indicar también que algunos decenios más tarde el mismo Hegel puso como epígrafe unas palabras de Heráclito sobre el Λόγος –un fragmento que debe ser explicado adelante–, en la obra que fundamenta la metafísica del espíritu absoluto y, en cierta perspectiva, completa la metafísica moderna y occidental, a saber, la *Fenomenología del espíritu*.)

A partir del Λόγος se percibe, de acuerdo con el fragmento de Heráclito, el ἓν πάντα εἶναι. Busquemos, en primer término, aprehender de cierto modo externamente las dos primeras palabras, ἕν y πάντα, en su significado posible. Encontramos siempre una extraña ambigüedad tanto en el ἕν como en el πάντα. Pero debe ser suficiente numerar los diferentes significados de lo "uno" y del "todo", toda vez que estas palabras no depositan de inmediato en nuestras manos ningún hilo conductor para pensar sus múltiples significados unitariamente, o para pensar, incluso, en qué sentido el πάντα –todo– es, en el fondo, ἕν –uno. Pero quedó la impresión de que esa extraña indeterminidad del ἓν πάντα εἶναι es lo que siempre dispensa de nuevo a dicha palabra el lugar del hilo conductor para todo pensar sobre el todo del ente.

En la clase anterior se dio un paso cuya especie, su trayecto y su dirección no quedaron suficientemente claros para que se lo acompañe,

según surgió de algunas objeciones y preguntas realizadas. La claridad echada de menos se debe fundamentalmente a la oscuridad y distanciamiento del propio asunto. La falta de claridad también se origina en ciertas dificultades inevitables de la exposición. Y de tal forma que, posiblemente no somos capaces de representar de inmediato y en forma adecuada todo lo que se explicó de manera preparatoria en las clases anteriores. Se debe intentar, en consecuencia, por medio de una repetición explícita, aclarar nuevamente el paso dado y recordar todo proyectar previo, con el peligro de repetir lo que ya fue dicho y de no lograr salir del lugar en las próximas consideraciones. En todo pensar es más conveniente mantenerse en el mismo lugar, pensando siempre con mayor claridad, que correr de una falta de claridad a otra simplemente para proseguir con ello. Porque el proyectar previo del pensar aquí ejercitado constituye lo que es simple en el fundamento de su verdad, por eso y solamente por eso, el proyectar previo es, en todas las perspectivas, difícil para nosotros. Pensar y decir con simplicidad lo simple sería algo muy fácil, si lo simple fuera sinónimo de lo que nos es corriente, de lo que surge en cualquier momento y en cualquier circunstancia, sin nuestra intervención. Pero quizás lo corriente sea justo lo que propiamente confunde y a pesar de todo su aparente pulimiento constituye lo enmarañado o, incluso, lo enredado.

Con el título "lógica" buscamos en este curso una meditación. Meditar significa mantenerse bajo la exigencia del sentido y demorarse bajo su techo. "El sentido", lo verdadero, en que todo reposa y oscila. La meditación no quiere ser otra cosa que el intento de aprender a pensar a través de una "lógica".

En el significado tradicional, la lógica trata del λόγος. Ella lo concibe como enunciado. En el ámbito de esta determinación, la esencia del λόγος se despliega en la *ratio*, en el juzgar, en el pensar asumido como lo que se piensa a partir y según las ideas. El modo en que Pla-

tón piensa la ἰδέα es distinto de aquel en que Agustín aprehende la *idea*. Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche y la moderna conciencia del mundo piensan la idea, cada uno a su manera. En esta diversidad es pensado, empero, lo mismo. En la moderna conciencia del mundo que nosotros mismos, consciente o inconscientemente, cumplimentamos y realizamos, están presentes tanto la completa historia de las ideas y su transformación como también la historia del λόγος y de su transformación. Sólo si representamos historiográficamente la historia de las ideas y del λόγος, los nombres de Platón, Agustín, Descartes, Leibniz, Kant y los otros nombres simples son nombres pasados a los que aún nos atenemos o de los que dependemos como pasado. Pero si no pensamos el pasado historiográficamente, sino que pensamos lo que es, entonces lo que pensaron Platón y los pensadores que le siguieron se torna inmediatamente actual, y no indiferentemente actual. Se torna lo que en la historia del mundo actual es el destino que destina de manera oculta. Para pensar esto y sólo para experimentar esto, debemos aprender a pensar. Para aprender a pensar debemos, empero, partir de la "lógica", partir del pensar que predomina en todas partes. Eso significa: debemos prestar atención a cómo la "lógica" piensa el λόγος.

Decimos: la lógica piensa el λόγος metafísicamente. La metafísica es lo que propicia la fisonomía del mundo histórico de Occidente y de nuestro destino. Como fisonomía y ensamble, la metafísica permanece lo que es propiamente actual. El presente de este presentificar no depende de que nosotros, o uno de nosotros, bien sea un individuo aislado o, en general, un hombre del presente histórico, tengamos o no conocimiento de ello. Muy al contrario, la fuerza de soporte y el alcance de nuestro saber y de nuestra posibilidad de saber dependen de que lo actual en la historia venga o no a nuestro encuentro. La fuerza de soporte y el alcance de nuestro saber a partir de

lo verdadero quizás sean solamente una piedra o una viga en el arco del puente al futuro, una piedra inaparente aunque necesaria. Saber cómo se encuentra la metafísica y su núcleo esencial, es decir, cómo se encuentra el λόγος pensado en él, es tan sólo otra forma de preguntar por lo que pregunta la metafísica, en tanto ella pregunta qué es el ente. La pregunta qué es el ente entrevé el ser para que éste dé la respuesta. Pero cómo se encuentra el ser mismo, cómo esencia y actúa en su verdad, es lo que la metafísica no pregunta, y nunca lo hace porque no necesita plantear esa pregunta para ser y continuar siendo metafísica. La pregunta por el ser mismo podría también suprimir el ser y preguntar por el no-ser. La pregunta por el ser es, al mismo tiempo, la pregunta por el no-ser y por la nada. La pregunta por el ser mismo y por la nada alcanza, además, un ámbito infinitamente más profundo, esto es, esencial, que la pregunta por el "ser o el no-ser" como se conoce usualmente y como se lo entiende en referencia a las célebres palabras del Hamlet de Shakespeare, en la medida en que ser o no-ser se relaciona solamente con la subsistencia o con el aniquilamiento de la vida humana.

Preguntemos ahora si en la metafísica la esencia originaria del λόγος ha llegado o no a la luz. ¿Por qué preguntamos eso? Desde un punto de vista externo, porque antes del comienzo de la metafísica se pensó y se experimento el λόγος de otra manera. En medio del predominio indiscutible del pensar metafísico y de la interpretación del conjunto de la historia del pensar occidental predominante en él –lo que también incluye lo pre-platónico–, la frase anterior no pasa de una mera afirmación.

Pero si se supone ahora que Heráclito es en verdad un pensador pre-metafísico, que él piensa diferente el λόγος, ¿por qué lanzar una pregunta tan atrás en la historia del pensar occidental? En caso de ser un motivo o, incluso, una necesidad, ¿por qué no confrontamos

la interpretación metafísica del λόγος y del pensar con otra determinación? ¿Qué tiene que ver con nosotros la esencia pre-metafísica del λόγος, "históricamente" tan atrás de nosotros? He aquí la respuesta. En principio no es indiferente si la esencia metafísica del λόγος nos concierne de inmediato, si ella nos concierne ya ahora, o si algún día nos concernirá de nuevo.

Sin embargo, podría suceder que en la esencia pre-metafísica del λόγος se ilumine y se actualice algo que no sólo nos concierna, que no sólo concierna a otra estirpe humana, a algún ámbito del ente, a éste o aquél, a la naturaleza, por ejemplo, o al arte, a la organización social o a la técnica, algo que en lugar de concernir al ente toque al ser mismo, a partir del cual recibe su verdad y no-verdad. Pero podría suceder igualmente que por eso no resulta indiferente cómo nosotros, cómo el hombre histórico, cómo los hombres futuros piensan a partir del ser y "sobre" el ser, si ellos, si nosotros, si los antecesores de los venideros se empeñaron ya o si se empeñarán en pensar algo acerca de la verdad del ser. Si, como llegamos al menos a insinuar en las clases anteriores, el Λόγος pre-metafísico no constituye una actividad de decir y de enunciar humanos, sobre la cual se construirán posteriormente en la "lógica", "teorías" y "edificios doctrinales", de los que casi ningún hombre se preocupa, si "el Λόγος" es de algún modo, con el ser único que impera en todo ente, lo mismo y si lo llamado con el nombre Λόγος en cuanto ese mismo brilla atravesando todo encubrimiento historiográfico de la historia y resultar presente y ser el presente, entonces habría motivos para plantearnos, al menos una vez, la pregunta sobre el modo pre-metafísico de pensar el Λόγος. Pues en este Λόγος se cubre y se muestra al mismo tiempo aquello que constituye lo por-pensar para todo pensar, supuesto siempre que nada hay más elevado, más originario, más actual y también más inaparente y más indestructible que se pueda pensar que el propio ser.

El λόγος de lo que ordinariamente llamamos lógica es en cuanto enunciado por decir un hacer y una facultad del hombre. Este λόγος pertenece al ente que el hombre es. El Λόγος del que habla Heráclito, como colecta y colección, como lo Uno que unifica todo, no constituye una propiedad del ente. Dicho Λόγος es la colección originaria que preserva el ente como el ente que es. Este Λόγος es el propio ser que actúa en todo ente. Sin duda, pensar dicho Λόγος no es más lógica en sentido habitual. No obstante, mantengamos el título "lógica", pero entendamos ahora en él algo más provisional, a saber, la meditación sobre el sentido "del Λόγος" en que el propio ser se explicita inicialmente para desentrañar, así, lo por-pensar originariamente. Entregarse a la "lógica" significa ahora: aprender a experimentar lo por-pensar propiamente dicho, el ser mismo y, aun más provisionalmente, preparar la posibilidad de auxiliar la apertura de eso por-pensar para que Él, el ser, pueda al menos una vez condescender en una referencia configurable a nosotros mismos, garantizarnos la construcción de esa referencia y alcanzarnos así en nuestra propia constitución esencial, para introducir entonces e introducirnos en una transformación esencial. Así entendido, el título "lógica" anuncia una tarea más originaria, que sólo contiene lo inaparente y que durante un largo tiempo será de muy poco valor. Lo que es válido en este aprender a pensar son sólo pocos pasos, quizás solamente un único paso que nos abra al ámbito de lo por-pensar y la dirección del camino hasta él. Como meditación sobre el sentido de la esencia originaria del Λόγος, dicha lógica más originaria no posee en su fundamento ningún contenido doctrinario. Ella es pobre comparada con la opulencia de las sentencias y conocimientos capaces de ser aprendidos en la lógica metafísica, en su sistemática y secuencia teórica. Esa lógica más originaria es sólo el ejercicio atenuante o, tal vez, solamente la preparación para dar un paso simple del pensar en

el ámbito de lo por-pensar en sentido propio. En esa lógica más originaria, es válido un "hacer" que es, al mismo tiempo, un "dejar", esto es, es válido dejar actuar el ser a partir de su propia verdad.

El hombre moderno no es, por sí mismo, capaz de ese obrar pensante. Si las huellas de un pensar tal no lo convocaran, y si él no se entregara al diálogo con dicha pretensión, jamás podría encontrar o establecer siquiera la meditación sobre su sentido. Eso presupone aún la experiencia de que la historia no es lo que pasó, ni tampoco lo que se transmitió, de cuya superficie y rasgos elevados se pueden extraer puntos culminantes de "grandeza". La historia es, en sí, el diálogo pronunciable consigo mismo. La pregunta es siempre si, y de qué manera, el hombre se entrega a ello.

c) Tercer camino: el acceso por el λόγος de la ψυχή. Fragmento 45. La pregunta por el ὁμολογεῖν

En primer lugar, y sobre todo ahora, se trata de pensar de la manera más apropiada el λόγος pensado por Heráclito, bajo el hilo conductor de los rasgos fundamentales de la "colecta" y de la "re-colecta" ya mencionadas. Para ello es preciso explicar aún otros fragmentos de Heráclito que tratan del λόγος, solamente en los límites trazados por nuestra tarea de hacer visible la esencia pre-metafísica del λόγος. Del fragmento 50 concluimos:

La referencia que surge en el escuchar obediente del λόγος y sólo de acuerdo con él, ella misma únicamente puede ser a su vez un λόγος, un λέγειν. Es el ὁμολογεῖν –o sea, ahora colectar lo mismo que "el" λόγος, como "la" colecta que recoge. Esto significa: recolectarse en lo mismo que el Λόγος como colección que se mantiene recolectada en sí y para sí. El modo en que el hombre se recoge en la

colección es diferente del modo en que el Λόγος es, en sí mismo, recolecta. La diversidad posibilita una igualdad del λέγειν que, en esta diversidad, concierne al mismo Λόγος. ¿Quién realiza el recolectar y el colectar, en el sentido del ὁμολογεῖν? Manifiestamente, el hombre, pues de éste habla el fragmento de Heráclito.

Pero si el hombre es, en sí mismo, el λέγων, el colector, el recolector, entonces él sólo puede asumir y cumplir ese colectar que colecta lo igual, lo que colecta "el" Λόγος si él, el propio hombre, "tiene" en su esencia un λόγος, por tanto, si la esencia del hombre es dicho colectar. El hombre es ζῷον –un ser viviente, un ser que se determina por la vida. Pero, ¿qué es la "vida", ζωή? Tanto en esta palabra[48] como en la palabra φύσις, los griegos piensan el "surgir a partir de sí mismo", el cual es al mismo tiempo un "retorno-a-sí-mismo". El surgir se abre a lo abierto, lo comporta de cierto modo, se sostiene en lo abierto y por eso lo incluye en sí. Desde la antigüedad se designa como ψυχή la esencia de la vida y de lo viviente que se experimenta de esa manera. Decimos "alma" y nombramos lo viviente "lo animado". ψυχή significa el aliento, la respiración. Respirar no significa aquí simplemente agitarse y moverse por el funcionamiento de los órganos respiratorios, sino espirar e inspirar. Y en la medida en que, en cuanto respiración, la ψυχή debe caracterizar la esencia de lo viviente en toda su contención y retención, ella no puede significar tan sólo tomar y soltar el aire. De ser así, estaríamos pensando la respiración y los órganos respiratorios en forma causal y científica, como una condición fundamental de lo viviente y de su consistencia, pero no como el rasgo fundamental de la esencia total de lo viviente que aparece en

48. Cfr. "El inicio del pensar occidental" en este mismo volumen.

todas partes. Tomar y suspender la respiración indica, al contrario, un rasgo fundamental de lo viviente que surge para lo abierto, que surgiendo ingresa en lo abierto y que, ingresando en esta relación deja estar y remite a lo abierto. La esencia de la ψυχή reposa entonces en el abrirse que surge para lo abierto, donde el surgir asume y reasume cada vez lo abierto y, en este asumir, recoge y mantiene lo abierto. ψυχή, la animación, y ζωή, "la vida", son así lo mismo, en el supuesto de que pensemos también ζωή de manera griega. Esto exige pensar ψυχή y ζωή a partir de aquello que los pensadores griegos llamaron φύσις, donde ellos pensaron el ser del ente. Todo lo que es "vive" en la medida en que es y, en cuanto viviente es animado, de cierto modo, siempre de diferente manera. Esto significa ahora: La relación que surge para lo abierto y la apertura de lo abierto son determinadas de modo diverso, según el tipo de "esencia viviente" y viceversa.

A partir de ζωή y ψυχή se puede concluir que, de acuerdo con el surgir que se abre, lo viviente sólo puede ser en el modo en que el abrirse es un tomar que recoge el aliento, lo que corresponde al "colectar" y al "recolectar" ya caracterizados, es decir, al λόγος y al λέγειν. La ζωή y la ψυχή, lo viviente, pueden tener con ello un λόγος. En tanto el ser viviente tiene un λόγος, es determinado el tomar y el recoger el aliento, la referencia a lo abierto, como "colectar" y "recolectar". Se trata entonces de un ser viviente de la especie del hombre. En este "colectar" y "recolectar", el λέγειν del hombre, es ὁμολογεῖν. Esto que así surge y esencia, el hombre, está abierto al Λόγος.

¿Nos dice algo Heráclito sobre el ser viviente "hombre" en esa perspectiva, es decir, en la perspectiva del λόγος? Heráclito nos dice lo suficiente. ¿Qué dice él? ¿Qué dice Heráclito que explícitamente reclama del hombre el ὁμολογεῖν sobre la ψυχή del hombre? El fragmento numerado como 45 reza como sigue:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

"No encontrarás en tu marcha las salidas más extremas del alma, aunque recorrieras todos los caminos; tan indicadora de lo amplio es la colecta (colección) que posee."

La ψυχή, la esencia del ser viviente "hombre", posee un λόγος, y este λόγος es βαθύς, "profundo", es "profundo" en un sentido destacado. Como ya lo mencionamos, la mayoría de las veces entendemos lo profundo solamente como lo contrario de alto, elevado. Lo profundo contiene así las direcciones para abajo y para arriba. Pero esto no es lo esencial del βαθύς. Hablamos de un "bosque profundo". También Homero emplea dicha expresión en la *Ilíada*.[49] Lo profundo es lo amplio que se refiere únicamente a lo oculto, siendo de cierto modo, en sí mismo, recolector. ¿En qué medida un λόγος puede ser profundo? El colectar, recolectar, es recoger. Este recoger es lo que determina todo lo que se toma recolectando y todo lo que se deja tomar. Recoger es señalar la amplitud solamente a partir de la cual el colectar consigna lo que se debe recolectar. En cuanto λόγος, el λόγος de la ψυχή es profundo y, de tal manera que la profundidad consiste en señalar, en el propio recoger, la amplitud a partir de la cual se determina la posibilidad de recolectar lo por-recolectar. En la medida en que el alma posee tal λόγος, a su apertura y a su retirarse pertenece el señalar que recoge lo amplio. Sólo la ψυχή, en cuanto ψυχή, tiene las salidas extremas hacia donde se extiende dicha amplitud señaladora, pues ella alcanza los confines más extremos a través de los cuales se abre para aquello que su λόγος como tal señala.

---

49. Cfr. Φ 573.

El fragmento 45 dice:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδον· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

"No encontrarás en tu marcha las salidas más extremas del alma, aunque recorrieras todos los caminos; tan indicadora de lo amplio es la colecta (colección) que posee."

A partir de este fragmento extraemos inicialmente y de manera completamente general, lo siguiente: el alma, a saber, el alma del hombre que aquí se evoca en el sendero del alma, el alma del hombre tiene un λόγος. El hombre es un ζῷον λόγον ἔχον. Ya oímos en este fragmento la delimitación del hombre que, posteriormente, será paradigmática para toda la metafísica. Ella dice que el hombre es ζῷον λόγον ἔχον, (aquel) ser viviente que tiene (el) λόγος. Pero al interpretarse esa definición se piensa el λόγος del hombre como *ratio*, razón y, por tanto, como la facultad de pensar según ideas, es decir, de juzgar en conceptos. ¿Qué paso sigue sino el de que querer encontrar de nuevo en el fragmento citado de Heráclito esa definición metafísica posterior del hombre? Este intento de interpretación tendría, empero, cierto derecho y cierto peso. Pero no fue así que procedimos. No por temor a atribuir la concepción metafísica de la esencia humana al pensar de Heráclito, sino porque se entiende la palabra λόγος en un sentido todavía exteriormente metafísico. El fragmento habla, en realidad, a partir de otra perspectiva del λόγος del alma humana, en tanto expresa que dicho λόγος que tiene el hombre es "profundo". Sin embargo, inmediatamente, se renuncia a continuar pensando la profundidad del λόγος humano. Se permanece parado en el entendimiento de que ese fragmento de Heráclito pretende advertir solamente que, en virtud de su profundidad, el alma del hombre es

de difícil acceso. Y como el "λόγος" se piensa aquí metafísicamente, se termina por elaborar una interpretación del fragmento bastante común y habitual. Sea mencionada aquí, de paso, en virtud de su carácter destacable. Es destacable porque nos enseña muchas cosas.

λόγος significa, interpretado metafísica y lógicamente, enunciado, juicio, o también "concepto", en tanto se aprehende el concepto como el coágulo de un conceptualizar, es decir, de un juzgar. En lugar de enunciado y de juicio, como forma fundamental del pensar aprehendido lógicamente, suele decirse también "pensamiento". Con eso, se entiende por λόγος los "pensamientos", esto es, no como la actividad de pensar propia del alma, sino como lo que se piensa en esa actividad: los pensamientos en cuanto el sentido mentado en el pensar. Tomado como enunciado, juzgar y conceptuar, el λόγος se equipara con "concepto" y la "conceptualización", es decir, con el "sentido". Equipados con esta concepción lógico-metafísica del λόγος, es fácil abordar el fragmento de Heráclito y atribuirle un significado que parece obvio inmediatamente, sobre todo, para el hombre moderno. Al equipararse λόγος con concepto, el fragmento de Heráclito parece querer decir que el concepto de alma es tan profundo que ninguna investigación ulterior en el campo de la "ψυχή", o sea, de la psicología, puede alcanzar éxito, pues jamás alcanzará los confines del alma y lo que la delimita y "define", y por eso forzosamente fracasará. Se toma así el fragmento de Heráclito como el testimonio más antiguo de las dificultades asumidas por la psicología y por toda autoobservación psicológica. Hay incluso una obra de "Psicología general" que toma prestado este mismo fragmento de Heráclito, en esa interpretación discutible, como motivo de la portada. El autor de esa psicología tenía, en su época, gran fama de ser un extraordinario conocedor de la filosofía griega (Natorp).

Pero dicho fragmento de Heráclito nada dice con respecto a los límites y a las dificultades de la investigación psicológica. Algo así

sería imposible, porque no solamente los primeros pensadores griegos, sino también la totalidad del mundo griego, jamás conocieron la "psicología". No se trata de despreciar la "psicología". Se trata solamente de indicar de pasada que la psicología surge esencialmente del pensar cristiano, guardando el mismo origen metafísico que la historiografía moderna y la técnica, y que sólo hoy llega a desplegar su determinación histórica y tornarse aquello que es, o sea, una "psicotécnica". Si la primera palabra pronunciada en el fragmento de Heráclito es ψυχή, y si, pensando de manera griega, traducimos dicha palabra por "alma", entonces no se puede interpretar el λόγος, mencionado en el fragmento metafísicamente como "sentido" y "concepto". Debemos mantenernos distantes de toda "psicología" y, al mismo tiempo, abiertos para poder pensar ese fragmento en consonancia con el fragmento 50.

Repaso

2) Reconsideración de los fragmentos 50 y 45. El Λόγος como el uno unificante que da anuncio de sí mismo y el sentido originario de las palabras λόγος y λέγειν. El Λόγος como la re-colecta que confiere y resguarda el origen

Con el fin de aproximarnos a lo que Heráclito piensa bajo el nombre de ὁ λόγος, el Λόγος, recorrimos dos caminos y escogimos como hilo conductor el fragmento 50 de ese pensador. Esto sucedió así porque Heráclito nombra en dicho fragmento el Λόγος en una perspectiva que deja ver que el Λόγος da anuncio de sí mismo y, también, cómo permite percibir su propia esencia: ἓν πάντα εἶναι –uno es todo. Esto revela el Λόγος. Pero eso sólo puede revelarlo en

la medida en que él mismo *es* aquello que se abre. Si el Λόγος "es", no puede ser algo "al lado" de lo uno, o "junto" al todo. Debe ser, al menos, igual a aquello que él mismo anuncia y lo que a partir de sí se ofrece y se abre, si es que no debe, incluso, aventajarlo, toda vez que es en el Λόγος que se puede percibir y acoger el ἓν πάντα εἶναι. El "Λόγος mismo" se muestra en este ἓν πάντα εἶναι *como* el Λόγος. El ἓν πάντα εἶναι contiene justamente aquello que constituye lo uno como unificante de todo, el ser de todo, el ser del ente en el todo. El propio Λόγος es lo uno unificante de todo. Y esto, en toda su distinción, es aquello que es válido saber propiamente para el hombre, según el fragmento de Heráclito. Es lo por-pensar, antes que todo lo otro, en todo lo otro y más allá de todo lo otro.

Uno de los caminos que recorrimos nos condujo al siguiente reconocimiento: el Λόγος es el uno unificador de todo que se manifiesta a sí mismo. El Λόγος es el unificar de todo. Lo que a partir de ahora se llama "Λόγος", esto es, lo uno unificante, este significado de Λόγος es fundamentalmente diferente del pensado por la "lógica" como "enunciado", "decir", "discurso", "palabra", "juicio" y "razón".

Pero justamente esto, lo que se abre a sí mismo según el fragmento de Heráclito, que es lo uno unificante, esa esencia del λέγειν que da anuncio de sí por el propio Λόγος, corresponde originaria y precisamente al significado propio de λέγειν. El otro camino consiste en mostrar y explicar ese significado originario de λόγος y λέγειν, camino que se encuentra con el primero en lo mismo. λόγος y λέγειν significan "colectar", "recolectar", es decir, unir y unificar.

Ahora bien, de la explicación del ἕν y del πάντα resulta que la esencia del uno y del todo y, con ello, del unir y del unificar, no se deja constatar en forma inequívoca. Pero al mismo tiempo se puede certificar que aquí también es válido lo que se nombra con las palabras "recolectar", "colectar". Por eso, para alcanzar una consideración más

apropiada de la esencia del Λόγος es decisivo aprehender en forma más clara, plena y completa la esencia del "colectar", de la "colecta", del recolectar y de la colección.

Buscamos eso primero a través de una explicación de aquel "colectar" que viene a nuestro encuentro como una actividad humana: "colectar espigas", "colectar uvas", "colectar madera". Encontramos entonces que colectar es un levantar del suelo, es arrancar la uva y las bayas de la cepa. Se trae conjuntamente recogiendo y levantando. Y nos vemos tentados a considerar como recolectar lo que acabamos de describir. Lo que acabamos de describir es, sin duda, lo que se ve de inmediato en la actividad del recolectar, es la manera como colectar y recolectar se muestran a los ojos. Pero, ¿será que debemos quedarnos con lo que ven los ojos, y considerar lo que así aparece como la esencia del recolectar y del colectar? Claro que no. No debemos asumir dicho colectar y recolectar incompletos, sólo por saltar a la vista y, mucho menos, como la esencia exclusiva de la colecta y de la colección, si la colecta, el Λόγος, debe ser pensado como lo que constituye el ser del ente en general. Aunque Heráclito no haya dicho más cosas sobre el Λόγος y su esencia como colecta y colección –lo que por diferentes motivos debemos sospechar–, es necesario que pensemos la esencia del colectar y del recolectar de manera aún más penetrante. ¿Por qué? Porque suponemos que en el comienzo del pensar occidental los pensadores pensaron de tal manera que su pensar, siempre aún y siempre de nuevo, nos sobrepasa, por lo que nunca podemos alcanzar ese comienzo del pensar. ¿O será que este presupuesto es algo arbitrario? ¿Será impropio el presupuesto de que el comienzo [*Be-ginn*] del pensar occidental abriga, y por eso predetermina, el destino de la historia occidental? ¿Será impropio el presupuesto de que dicho comienzo posee una tal dignidad? No creo. Sólo podemos intentar un diálogo que, en la distancia, corresponda a los primeros pensa-

dores, si presuponemos y también reconocemos que aquello que el comienzo del pensar alguna vez (antiguamente) comenzó, alguna vez (en el futuro) corresponderá al hombre, porque el "alguna vez", en su doble sentido siempre es anterior al pensar y obrar humanos. En su marcha oculta, la historia no es el proseguimiento de un inicio hasta un fin, sino el retorno de alguna vez al comienzo. Por eso, también en el caso presente –en que se trata de pensar el Λόγος en el sentido de Heráclito, como el propio ser–, no podemos pensar de manera suficientemente rica y esencial la esencia del λέγειν, es decir, del colectar y del recolectar. Con todo, las demás nominaciones del ser que se completaron en el pensar inicial de los griegos nos dieron indicios suficientes para circunscribir de manera correcta, desde la esencia, la esencia del Λόγος en el sentido de la colecta y de la colección. Por ello, no debemos permanecer quietos en la caracterización aparente, de "colectar" y de "recolectar" como una actividad humana y equiparar esta actividad rotundamente sólo con el portar conjuntamente que se suspende. El suspender, en el sentido de arrancar y del portar conjuntamente, se funda en otra cosa, la cual constituye lo fundamental y lo esencial en la esencia del "colectar" y del "recolectar". En el todo de la constitución esencial del colectar, lo curioso es que aquello que es sólo puede ser en sí, en la medida en que no es sólo lo que porta conjuntamente, sino lo que se "concentra" en sí mismo, en todas sus fases, en aquello que el colectar y el recolectar determinan previamente. Pero eso es el suspender en el sentido de resguardar. El resguardar a su vez se funda en un preservar lo verdadero. Pero esto es un vigilar algo y, al mismo tiempo, un abrigar. En el "suspender", entendido como resguardar, se preserva lo verdadero de todo lo que pertenece al recolectar, no adicionalmente, sino de manera esencialmente previa. Por eso, todo recolectar y colectar se encuentra en lo más íntimo de un resguardar que guarda lo verdadero. De este modo,

el recolectar está completamente recolectado en su propia esencia, y por eso decimos que es la re-colección.

Así pensado, a partir del resguardo que preserva, lo congregado es la esencia del recolectar en cuanto la recolectividad originaria que salvaguarda el recolectar. Por eso, recién aquello que mantiene en conjunto y ensambla el recoger y el traer, a saber, el tomar, recibe su determinación. El recoger mismo funda su propia posibilidad a partir de un alzar que abre y señala el ámbito, la amplitud, la periferia y las direcciones posibles de dicho recoger. El rasgo propio del alzar sólo se determina, completa y propiamente, por aquello que hace necesario lanzarlo de manera suficientemente abarcante para resguardar y guardar. Con el fin de pensar de manera correcta, es decir, con el fin de adquirir una mirada esencial de la constitución esencial del recolectar y del colectar, aprehendidos inicialmente como actividad humana, no debemos pensar el recolectar en la secuencia temporal de pasos aislados, vistos desde fuera como un transcurrir. Visto así, el colectar comenzaría con el arrancar del suelo y terminaría con la colocación de lo que se recoge en un depósito o en un contenedor. A dicha colocación se puede conectar una preservación, pero que no tendría nada que ver más en esa perspectiva con la actividad del recolectar en cuanto recoger. Por eso se puede tener la impresión de que resguardar y preservar lo verdadero nada tienen que ver con "recolectar".

Sin embargo, resguardar y guardar tienen todo que ver con "recolectar" y "colectar". ¿Qué sería un recolectar, si un resguardo y un guardar no predominaran constituyendo su fundamento de determinación y la acuñación previa de todos los rasgos esenciales del colectar? El hecho de que resguardar aparezca por último en la secuencia temporal de los procedimientos y de los pasos de realización del recolectar no contradice la ley esencial de que, desde el punto de vista de la posibilidad intrínseca de un recolectar, resguardar y

preservar vienen en primer lugar y tienen que haber correspondido ya al hombre, desde que su recolectar debe poseer una meta, una dirección, una amplitud y, con eso, un espacio esencial.

(En el ordenamiento de la estructura relativa a la esencia del recolectar y del colectar está en juego un ordenamiento diferente de aquel de una secuencia de pasos, en el cumplimiento de este o de aquel recolectar y colectar. Viendo la estructura de la esencia del recolectar y del colectar y mirando el fundamento esencial que coger y colectar comportan, reconocemos que todo recolectar y colectar se funda en un resguardo, y éste, a su vez, en un preservar. Preservar es el colectar en sentido propio, sobre todo porque en ese preservar se recoge ya antes aquello que de-termina el alzar y su recoger. El recoger, a su vez, se funda más originariamente en el escoger de aquello que es en sí lo escogido, esto es, lo extraño –es decir, en primera y última instancia, lo único–, porque permanece como uno y permaneciendo así reúne, esto es, re-colecta todo originariamente a partir de sí, en el guardar lo escogido.)

Podemos comprobar lo dicho acerca del recolectar entendido como actividad humana, si aprehendemos el pensar en otro ámbito del recolectar propiamente humano, al tener a la vista, por ejemplo, las colecciones artísticas. Aquí reconocemos fácilmente que la esencia y la no-esencia del recolectar se arraigan en el hecho de que preservar y guardar se fundan esencialmente en su necesidad en aquello que se debe conservar en una colección de obras de arte. Lo que permanece en cuestión es qué se guarda propiamente en el preservar obras de arte. Todo preservar y "recolectar" aquí implícitos se determinan únicamente en el sentido estricto y amplio del traer conjuntamente a partir del tipo de la esencialidad de lo por-salvaguardar. Lo por-salvaguardar en el preservar de las obras de arte reside en la dirección histórica y esencial de la necesidad o no-necesidad del arte,

por tanto, en la revelación histórica de su propia esencia que se cumple cada vez. Su esencia consiste, por otro lado, en construir y fundar conjuntamente la historicidad de la historia a través del modo en que la obra de arte pone en obra la verdad del ser.

Sin duda, con ocasión de tales ponderaciones, deberíamos reconocer también con facilidad que las opiniones acerca de lo que se debe resguardar propiamente en las colecciones de arte son muy controvertidas, y que terminan en una desorientación nunca confesada, probablemente porque los pueblos se encuentran desorientados en cuanto a la esencia y los límites del preservar, del formar y de relación recíproca. Esta no sería la ocasión para poner en marcha mayores explicaciones a ese respecto. Basta solamente dirigir la atención al hecho de que el simple recolectar, la empresa llamada museológica, no puede ser, en absoluto, un recolectar verdadero sin la recolectividad del hombre histórico sobre la recolección interna y el preservar de su esencia, lo que de ninguna manera permite que la esencia del recolectar se agote en un mero amontonamiento y en una mera exposición de lo que se recogió.

Se debe observar, de paso, que hace algún tiempo la reflexión ha caído en la cuenta de que la compulsión de recolectar museológicamente antigüedades está singular y directamente relacionada con el ascendente despliegue de la técnica. Resta por pensar aún cuáles nexos de la esencia determinan esa relación recíproca.

(Quizás tales nexos de la esencia surjan de la copertenencia, aún oculta mas originaria, entre el λόγος de la "lógica", procedente del Λόγος originario, y la τέχνη, los cuales determinan en su interdependencia la esencia de la metafísica que constituye, a su vez, la esencia del modo historiográfico y técnico del pensar y del querer modernos.)

Con respecto a la esencia de la colección y de la colecta, se tuvo que reconocer, en primer lugar, en el ejemplo de la actividad huma-

na del recolectar, que todo colectar y recolectar se funda en la re-colección entendida como el colectar de todos los pasos y grados del recolectar en el preservar resguardador. "Colecta" y "colección" son, en su origen y esencia, re-colecta en el sentido ahora delimitado. No obstante, lo que se buscó decir y pensar hasta ahora acerca del colectar y del recolectar no debe ser válido y exclusivamente para la actividad humana del recolectar, sino también indicarnos los rasgos fundamentales de aquello que distingue *la* colecta y *la* colección, eso que Heráclito denominó pura y simplemente ὁ Λόγος, palabra con la cual designó el propio ser, lo uno unificador de todo ente. ὁ Λόγος es la re-colecta originaria, la que confiere origen y se contiene en el origen, como la esencia del propio ser.

Según esto parece como si Heráclito hubiera derivado la esencia del colectar y del recolectar del obrar humano y la hubiera transferido, posteriormente, al ser del ente en el todo. Dicha transferencia se dice en griego μεταφέρειν. La caracterización del ser del ente como Λόγος sería así una metáfora. En esta metáfora se encontraría el proceder tan empleado –en parte consciente, en parte inconsciente–, pero también inevitable, de transferir los rasgos y configuraciones típicamente humanos al todo del mundo. A través de este tipo de representación el mundo recibe "la fisonomía del hombre". Dicho modo de pensar se llama antropomorfismo. Si "el Λόγος" quiere decir el ser del ente, eso no sería más que una antropomorfización del mundo. Quizás eso no nos deba espantar. Pues el modo de pensar metafórico, como se escucha con frecuencia, es lo que suele caracterizar a los pueblos espiritualmente menos desarrollados, a diferencia de los "más progresivos", dado que el fondo de movilización de ese modo de pensar proviene de una falta de discernimiento crítico característica del pensar "primitivo".

¿Pero será la caracterización del ser del ente en el todo como Λόγος sólo la transferencia de los rasgos de un comportamiento hu-

mano al fundamento de la esencia? No queremos juzgar de manera tan apresurada, porque aún no se ha respondido a la pregunta, ni siquiera se ha planteado, en qué se funda el recolectar y el colectar humanos, y si el λέγειν humano no presupone, en realidad, la referencia al Λόγος, en el sentido del ser en general, y no recibe "del Λόγος" su propia posibilidad esencial?

(Si este es el caso, difícilmente se puede hablar de una transferencia de rasgos "humanos" al rasgo fundamental del ser del ente en el todo. Quizás no sea en absoluto permitido extender esta pregunta suspendida a un simple "o esto o aquello", del tipo: o bien todos los rasgos que el hombre cree encontrar en el ser son extraídos de la imagen del hombre, o bien la fisonomía del hombre es muchas otras manifestaciones del ser. En el segundo caso, eso debería poder ser descubierto puramente como eso mismo descubierto por el hombre. ¿Pero cómo podría acontecer eso si el hombre no fuera formable a través de la imagen y visión del ser de modo de permitir que el ser vaya, a partir de él, al encuentro de sí mismo? Entonces no tendría el menor valor ese o-o, o todo es solamente una imagen y una hechura del hombre, o todo es solamente reproducción del ser. La referencia del ser al hombre sería lo originario, en la medida en que esa referencia distingue sobre todo el ser mismo, pero también pertenece originariamente al hombre. Y no se podría experimentar el ser sin una experiencia más originaria de la esencia del hombre, o viceversa. Pero para el ser y para la esencia humana eso más originario sería aquello donde ellos tendrían su verdad y su referencia. Lo verdadero sería la referencia entre ambos, que predomina en el ser y en lo más íntimo de la esencia humana, como su origen. La indicación sobre estas conexiones prácticamente impensadas debe llamar nuestra atención sobre el hecho de que el propio ser no se deja, en absoluto, aprehender como una cosa o como un objeto. No porque sea lo más distante del hombre, sino porque ha llegado jus-

tamente tan cerca de él y el hombre obtiene la distancia necesaria para la posibilidad de la concepción sólo retrocediendo ante el ser hasta su propia esencia, lo cual significa algo completamente diferente que evitar el ser. Por eso, también allí donde el propio ser es nombrado expresamente por primera vez, en el comienzo del pensar occidental, las relaciones ahora subrayadas se encontraban en un juego extrañamente velado. Para nosotros, los epigonales, lo provocativo es pensar que también para los primeros pensadores, y justamente para éstos, el decir del ser estaba lleno de enigmas. Pensando aquello que dicen los primeros pensadores, recibimos la seña de que debemos intentar de manera aún más temprana y rigurosa sobre su camino que hasta ahora y, así, sobre la referencia al ser y sólo a partir de la referencia a éste.)

De acuerdo con el modo en que se nos muestran inmediatamente, recolectar y colectar pueden ser una actividad humana. En principio esto significa solamente que la actividad humana es un modo de ser hombre. Sin embargo, este ser permanecería encubierto al hombre, si éste no pudiera en absoluto pensar y experimentar "ser". Aquello que se nos anuncia en los rasgos del ser-hombre no requiere, necesariamente, tener su origen esencial en aquello en que se anuncia. De ahí resulta, por lo menos, la posibilidad de hacer experimentable la esencia del recolectar y del colectar en nuestra propia actividad, a pesar de no ser ese su origen y de unirse y ensamblarse esa esencia de otro modo. El fragmento 50 nos habla de esa ligazón. Seguimos entonces el fragmento 50 y concentramos la atención en el hecho de que Heráclito determine aquí la referencia del hombre al Λόγος expresamente como ὁμολογεῖν. De ahí resulta lo decisivo: el propio hombre debe tener un λέγειν, un λόγος, un colectar y recolectar que se recoge en la colecta y en la colección, constitutivas de la esencia del ser. Pero si –lo que difícilmente se puede poner en duda– la referencia más altamente posible es la referencia del hombre al Λόγος,

esto es, al ser del ente, o sea, aquella sobre la que se fundan todas las demás relaciones humanas con los hombres y las cosas, entonces esa referencia, el ὁμολογεῖν, debe portar la esencia del hombre. El propio hombre, como el ente que es, debe "poseer" en el núcleo de su esencia un λόγος que, en cuanto λόγος, es la "relación" con "el Λόγος" en el sentido del ser del ente.

De acuerdo con la concepción griega, el hombre es un ζῷον –un ser viviente. Ahora bien, la esencia del ser viviente es la ψυχή –el alma. La esencia del hombre, es decir la ψυχή, en el caso de la posibilidad de un ὁμολογεῖν, debe tener un λόγος. Presumiblemente, ese λόγος humano debe ser algo más peculiar, toda vez que en él debe tejerse y esenciar la referencia al Λόγος. Es en el fragmento 45 que podemos experimentar lo que Heráclito piensa con respecto a la referencia de la esencia del hombre, esto es, de la ψυχή, al "Λόγος", es decir, al ser del ente.

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδον· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

§ 6. El presente ausente del Λόγος *para los hombres y los indicios de la región no objetiva del* Λόγος *originario*

a) La consonancia entre los fragmentos 50 y 45. La referencia homológica del λόγος del alma a *el* Λόγος. El ὁμολογεῖν como recogerse en la colección originaria del Λόγος del ser

¿Hasta qué punto los fragmentos 50 y 45 se encuentran en una consonancia, de modo que de cierta manera se complementan recíprocamente? Debe responderse a esta pregunta con una breve consideración preliminar.

El fragmento 50 trata del λόγος en el sentido del ser mismo, pero al mismo tiempo trata del ὁμολογεῖν. A través del ὁμολογεῖν es determinado el λέγειν propiamente humano y, así, el λόγος que el hombre "tiene". Este colectar y recolectar deben ser obedientes y, así, recolectarse articuladamente en la co-lección originaria, como aquella en que "el Λόγος" mantiene recolectada consigo la esencia del hombre, de tal manera que *el* Λόγος resguarda en sí la copertenencia obediente del hombre con el ser, tanto al propiciarla como al impedirla, según medidas. En síntesis: el fragmento 50 trata de la referencia homológica del λόγος humano a *el* Λόγος. En dicho fragmento se piensa la relación del propio ser con la esencia del hombre pero no de modo que la esencia del hombre es un punto de referencia y el Λόγος otro, sino en el sentido de que la esencia del hombre se constituye y se funda, precisamente, en la relación entre ser y hombre. En cuanto recolector obediente, el hombre está recolectado en el ser, donde "recolectado en" significa abierto por el ser para el ser. Solamente en la medida en que la esencia del hombre consiste en esa colección del ser, la referencia del hombre al ser puede ser también desrecolectora, dispersa, des-encaminada, errante en el error. Pensada estrictamente, la metafísica sólo pregunta, en realidad, por la relación del hombre, como *un* ente entre otros, con el ente tomado en cuanto tal en el todo. La concepción moderna de esta pregunta es la relación de sujeto y objeto. En todas sus dimensiones, la relación sujeto-objeto se funda, empero, en la referencia del ser a la esencia humana, referencia que no se deja aprehender metafísicamente. El pensar premetafísico tampoco llega a pensar, ni siquiera a cuestionar, esa relación. Apenas la intuye y nombra, con imprecisión. Es posible que la metafísica y toda su historia abriguen este destino en sí, de que recién a través de ella y de su historia sea llevada a la luz la diferencia entre ser y ente. Y de tal manera que algún día tendrá que ser

experimentada y cuestionada esa diferencia en sí misma, y en dicho cuestionamiento el propio ser tendrá que mostrarse al pensamiento en la dignidad de la pregunta de su verdad, para transformar así el propio pensar.

El fragmento de Heráclito numerado como el 50 trata de la relación homológica del λόγος humano con *el* Λόγος. ¿En qué medida los fragmentos 45 y 50 son consonantes? El fragmento 45 no nombra *el* Λόγος, sino un λόγος "profundo" que el alma humana "tiene" y que, en realidad, "tiene" como el rasgo fundamental de su esencia. El fragmento 45 dice que las salidas del alma –aquello que ella alcanza ampliamente– no pueden ser encontradas mediante una búsqueda del hombre, porque el λόγος del alma es excepcionalmente "más profundo". Aunque no se habla ahora de la relación de la esencia humana con el λόγος, debemos sospechar que "el Λόγος" es aquel hacia donde el alma que se extiende dirige sus salidas. Pero si "el Λόγος" no se deja encontrar por el hombre (fragmento 45), ¿cómo se exige en el fragmento 50 que el hombre se ensamble en la obediencia al λόγος? Parece que ambos fragmentos no entran en consonancia, sino en contradicción al decir cosas completamente contrarias acerca de la relación del λόγος humano con *el* Λόγος.

Con el fin de ver más claramente y, sobre todo, de aprehender el contenido propio del fragmento 45, es menester una explicación más detenida. Dicho más claramente: la ψυχή –la del hombre que la atraviesa– tiene un λόγος y, en realidad, uno "profundo". ¿En qué medida la ψυχή, como tal, puede poseer un λόγος? ¿En qué medida un λέγειν, en el sentido caracterizado del recolectar y del colectar, es posible en la ψυχή? ¿Cómo pretende alcanzar la ψυχή el ámbito propio de su posibilidad esencial por el λόγος que ella misma "tiene"? ¿Qué es la ψυχή cuando la pensamos de ese modo, y pensamos con ello todo lo que se tiene que decir de manera griega, dejando de lado

no solamente todas las representaciones modernas de la "ψυχή", sino también las concepciones nombradas primitivas del "alma", acerca de las cuales la antropología, la etnología y el folclor creen deber informar? Pensar la ψυχή de modo griego significa pensar su esencia a partir de la copertenencia de ζωή y φύσις, de "vida" y "naturaleza". La retroconducción de la ψυχή a ζωή y a φύσις, sólo puede conducirnos, empero, a lo esencial si pensamos, sobre todo, ζωή y φύσις "de modo griego". Cuando en todas partes acentuamos la necesidad de pensar "de modo griego" las palabras fundamentales de origen griego, no pretendemos describir de manera correcta un mundo pasado e historiográfico sino que en el permanente acentuado "modo griego" buscamos únicamente lo esencial oculto que porta y decide nuestra historia y la futura. El rasgo fundamental de la φύσις y de la ζωή es el surgir que se da a partir de sí mismo, que es al mismo tiempo un retorno-a-sí-mismo que se cierra. Bajo la protección de estos nombres, el pensar, la experiencia, la formación y la demora de los griegos en el ente poseyeron premonitoriamente algo que alguna vez habrán de instaurar y fundar los venideros como la verdad que reposa en sí misma, a la que en cuanto fundamento más propio remite lo nombrado en las palabras fundamentales φύσις, ζωή, ψυχή ya en los rasgos inaparentes. Es por eso que nosotros, los de hoy, por más que pronunciemos esos nombres, sólo encontramos palabras tanteando para lanzar una luz débil y distante sobre lo esencial en la φύσις y ζωή. Para entregarnos seriamente a ese cuidado, no se requiere ningún uso amplio de erudición, no es preciso la exhibición de nexos históricos mediatamente comprendidos. Necesario es solamente pensar y meditar siempre de nuevo y con mayor simplicidad aquello que suena como preludio en las palabras fundamentales. Lo que se oye entonces es siempre lo mismo, lo mismo casi unisonante. Pero ese es el tono fundamental del pensar inicial de los griegos.

Cuando se piensan las palabras fundamentales, experimentamos continuamente no sólo el atolladero del pensar, sino también el favor de los tesoros aún no destacados de nuestro lenguaje. Éste no es nuestro como un instrumento, sino que nosotros somos de él como sus protegidos o sus expatriados. Por eso si intentamos aclarar la interpretación traductora de las palabras fundamentales φύσις y ζωή, terminaremos desviándonos. Pero quizás este desvío nos sirva como una seña imprecisa para un pensar posterior de repaso.

Si concentramos la atención en el hecho de que la φύσις significa el surgir que es un retorno a sí mismo, entonces no debemos pensar ambas determinaciones como dos cosas simultáneas, yuxtapuestas, sino que como cosas constituyen uno y el mismo rasgo fundamental de la φύσις. Ésta posee este carácter dimensional en que lo uno debe ser pensado en la unidad con lo otro, en que surgir a partir de sí mismo es cerrarse en sí mismo. Lo "dimensional" no significa aquí simplemente la extensión de una cosa cuando hablamos, por ejemplo, de la dimensión de la pared. Lo dimensional es en sí mismo abriéndose y cerrándose. Lo que es según la φύσις, lo que es según la naturaleza, no es, por tanto, algo en forma de una cosa que provoca efectos cósicos sobre otras cosas. La φύσις tampoco es "la naturaleza", en el sentido de las leyes de lo que aparece y se manifiesta para unificar lo manifiesto en su objetividad. Si queremos pensar la φύσις, aunque más no sea a distancia y sólo pasablemente, debemos esforzarnos por experimentar todo a partir de la mirada a lo que se abre extendiéndose en una dimensión, de tal modo que todo lo que actúa en la φύσις se entrelaza y esencia en tales referencias.

A través del pensar romano-latino obstinado con las sustancias y las relaciones sustanciales, y también a través del pensar científico moderno con sus relaciones funcionales y objetivas, nosotros, los de hoy, nos vemos impedidos de repensar el ser originariamente pensado

por los griegos como φύσις. Tampoco la concepción de la naturaleza de Goethe puede socorrernos aquí. Si bien se presenta, en ciertos aspectos, como una contraposición a la objetivación físico-matemática de la naturaleza, en el sentido de Galileo y Newton, la concepción de la naturaleza de Goethe se mantiene completamente en el terreno de la metafísica moderna fundada por Descartes y, principalmente, por Leibniz, y separada, por tanto, por un abismo del pensar griego originario. Sólo es posible fundamentar con decisión y suficiencia esas afirmaciones, con las que separamos la esencia de la φύσις de todo pensar posterior y de los conceptos de naturaleza surgidos de éste, cuando se muestra en qué medida la esencia de la verdad, a cuya ley está sometido el pensar de la φύσις, es fundamentalmente diferente de la esencia de la verdad que determina la metafísica y la concepción metafísica de la naturaleza. De acuerdo con el significado originario, φύσις no es el nombre que designa la naturaleza por oposición a la historia. Al contrario, significa el ser del ente, pero no a partir de una visión que interpreta todo ente en su sentido posterior, como natural o, incluso, biológico.

Lo que ha sido dicho acerca del nombre originario φύσις, es válido igualmente para la palabra ζωή, que traducimos por "vida". Lo viviente posee también ese rasgo de surgir, y surgir a partir de sí mismo, en una unidad con los rasgos opuestos de retorno a sí mismo y cerramiento en sí. La palabra ζωή posee, además, la misma envergadura de significado que φύσις, de tal manera que ζωή puede nombrar también el propio ser. Sin embargo, preguntamos aquí por la esencia de la ψυχή. Dijimos que pensar de modo griego la ψυχή significa pensar su esencia a partir de la copertenencia con ζωή y φύσις.

¿Pero qué significado de la palabra nos hace frente como rasgo fundamental de la ψυχή? El aliento, la respiración, el soplo. ¿Será sólo causal que el soplo de la vida se apaga, que la luz de la vida se

extingue, cuando el alma desaparece? ¿Cómo es que tomamos la "respiración" y la "luz" como rasgo fundamental de lo viviente? La ley es lo luminoso, lo iluminante, el abrirse, lo que sustenta lo abierto en cuanto claridad. La respiración es un tomar y recoger, entendidos correcta y suficientemente y no limitados al aire, es el surgir en lo abierto y la recogida de lo abierto. Y si pensamos el aire en el sentido del éter, "aire" y "luz" coinciden. Pero ellos coinciden para nuestro pensar suplementario sólo precisamente, porque constituyen en su esencia una unidad oculta: son uno y lo mismo que la "vida" y la φύσις. El alma, lo animado, es la esencia de lo viviente, en la medida en que "animación" significa que a través de ella un ente alcanza a ser y reposa en este ser de manera que actúa como un surgir en lo abierto y, por tanto, esenciando lo abierto y en lo abierto, sale al encuentro el recogerse en sí mismo. Pero todavía estamos habituados a partir de una larga tradición del pensar y tentados siempre, por otras razones –cuando se habla de ser viviente en cuanto lo que "se" relaciona consigo mismo y con otro– a representar un ser que se relaciona consigo mismo como "yoidad" y como "sujeto". El punto de referencia en que desemboca la relación que denominamos "en sí y para sí" es el yo y el yo es como un punto, un polo, un centro. No es casual que Leibniz, quien representa todo ente "subjetivamente" y desde el punto de vista de la "yoidad", hable de aquel ente singular que consiste en sí mismo como los "puntos metafísicos" que se determinan como "lo interior" frente a un "exterior". En forma correspondiente, "lo animado" es válido como "lo interior" y "lo interno". La opinión intuitiva inmediata, también en los griegos, considera los órganos internos del cuerpo, "el corazón" (καρδία, poet. κραδία) y el "diafragma" (φρήν, φρένες, φρονεῖν, φρόνησις), como el sitio de los movimientos del alma y del ánimo. Pero debemos aprender a distinguir lentamente entre lo que la representación intuitiva, casi siempre de prisa, apre-

hende y determina, y aquello que el pensar y el saber mencionan en verdad. La referencia a esa distinción no significa, en absoluto, que en el tiempo se debe reprimir lo intuitivo, lo figurativo, a favor de lo que no posee visibilidad o figura. Dice más bien esto, que todo lo figurado y toda imagen sólo pueden aparecer y recibir apariencia de lo que no posee imagen, de lo que clama por una imagen. Cuanto más originario y esencial es el modo en que predomina lo sin-imagen, más clama él por la imagen y más figurada es la imagen misma.

Reconocemos fácilmente que la distinción entre lo figurado, visible, y lo sin-imagen, inintuible, va junto o, incluso, se cubre, con la distinción entre lo sensible y lo no-sensible, esto es, lo in- y suprasensible. Esta es la distinción que fundamenta toda la metafísica. Pero permanece la pregunta o, dicho más claramente, la pregunta que aún debe hacerse es dónde surge esa distinción y dónde se fundamenta. La pregunta hecha así sobre dicha distinción y la procedencia de su esencia concierne al origen de lo figurado y de lo sin-imagen en su relación mutua, y al fundamento de dicha relación.

Si seguimos pensando y damos unos pocos pasos más allá, veremos con facilidad en qué medida en el trasfondo de la pregunta por el origen de la distinción entre lo figurado y lo sin-imagen, se encuentra la pregunta por el origen y por la distinción entre el decir poético y el decir pensante, en tanto la poesía –para no hablar de otras configuraciones del arte– es un decir figurado. Sin embargo, no es tan sólo un decir sensible, sino el decir de un sentido. De la misma manera, el decir pensante no es sin imagen, sino figurado a su manera. Eso deja claro que la distinción esencial entre poetizar y pensar no se deja subordinar inmediatamente a la distinción entre lo figurado y lo sin-imagen y el decir de éste.

Pero, ¿en qué desvío han caído nuestras reflexiones? Tratábamos de la ψυχή y hablamos ahora de la distinción esencial entre poetizar

y pensar. Sin embargo, como veremos posteriormente, esta perspectiva sólo es en apariencia un desvío. En el intento de determinar el medio esencial de la ψυχή, es decir, de resaltar el punto de referencia del retorno a sí mismo y, por tanto, del punto de toma consigo y del ser-sí-mismo para la esencia demostrada de la ψυχή, por tanto, para un tomar en lo abierto, hemos ido a parar al camino que nos condujo a la distinción entre lo figurado y lo sin-imagen. Esto no se logra de inmediato. Quizás el medio esencial de la ψυχή, de la respiración esencialmente aprehendida, del tomar inspirador, no resida en el afuera ni en el exterior, en un adentro y ni en un interior, sino en una interzona que puede ser designada por la palabra "intimidad", en el supuesto de que dejemos de lado toda acepción corriente de cuño psicológico, subjetivo, vivencial y afectivo.

¿A dónde puede conducir esa indicación tan complicada y confesadamente torpe con respecto a la esencia fundamental de la ψυχή, que no llegó a ser pensada tampoco por los griegos con claridad? De dicha esencia de la ψυχή debemos reconocer inicialmente una única cosa: hasta qué punto la ψυχή puede tener en su esencia algo así como un λόγος. Pues es de eso que nos habla el fragmento 45: el alma... tiene un λόγος e, incluso, un λόγος profundo. Si se entiende λόγος como juicio y enunciado, entonces resulta completamente incomprensible qué tiene que ver la ψυχή con el λόγος, y esto en el sentido de que es por el λόγος y en su profundidad que las salidas del alma no se pueden encontrar. Si, por el contrario, se entiende λόγος como λέγειν, en el sentido de colectar y de recolectar, y si se piensa el recolectar más allá de su apariencia externa a partir de sus rasgos esenciales propios, deja de sorprender que el fragmento de Heráclito reconduzca el pensar al hecho de que la ψυχή, la toma inspiradora de lo abierto, se determina por un λόγος, por un recolectar. Quizás dicho λόγος no constituya una de las propiedades posibles de la

ψυχή, sino que él sea, incluso, el fundamento esencial de esta ψυχή aquí mencionada, y que sea la ψυχή del hombre. Sin embargo, antes de que determinemos más específicamente ese nexo esencial entre ψυχή y λόγος, debemos considerar qué más dice el fragmento de Heráclito sobre la ψυχή, y de qué manera lo hace.

ψυχῆς πείρατα... τὸ πεῖρας significa el fin, la salida, aquello en que algo finaliza por último, "termina", donde comienza otra cosa. Pero "salida" y "término" se determinan cada uno a su modo, a partir de lo que constituyen como fin. Un pedazo de madera o una piedra finalizan de modo diverso y poseen otros confines que un aguacero. Un árbol termina diferente que un animal en su fin. Ningún ser viviente tiene fin en los límites de su superficie corpórea. Ésta no es el límite del ser viviente. Pero como el alma es en sí, un tomar inspirado y emergente, sus confines deben poseer precisamente ese carácter de amplitud en lo abierto. Los πείρατα son los confines más extremos, en el sentido más riguroso de la palabra, que aquí significa los modos y sendas de llegada: todos ellos están implicados. La palabra πεῖρας está en plural. La ψυχή posee varias, múltiples salidas, senderos de partida. Toda percepción, toda actualización, toda voluntad, todo recuerdo, toda ponderación y consideración es un pretender, un depara..., es el en camino del camino. Pero también, todo encontrarse junto a algo, todo demorarse es una parada en el recorrer los caminos. Todo andar es solamente lo que es en el núcleo y en virtud de una demora del hombre, poco intuida y determinada, y cuyo lugar se oculta. En todas partes, en todo hacer y dejar, en el portar y obrar, en el sentido y en el pretender, en el caer y ascender propios del alma está el extenderse en las salidas. Pero –le dice Heráclito al hombre, cuya alma, esto es, cuya vida que esencia es mencionada aquí– lo extremo de ese partir y extenderse no lo puedes hallar aun cuando recorras todos los caminos. El hecho de hablarse aquí de "caminos"

sólo confirma lo que ya se dijo acerca de las salidas, que no pueden ser entendidas como fines y límites de las cosas, que no pueden ser aprehendidas como muros y paredes, sino que se debe atender en todo lo que se determina como alma a su camino y sendero. Pero esto tampoco es suficiente cuando no pensamos el camino y el sendero de modo griego, como un salir a lo abierto, como un sobrepasar lo abierto que tras-pasa lo abierto, sobrepasar que se logra en el andar y recolecta lo que hace presencia y viene al encuentro. Los "caminos" son sendas para los pasos del surgir descubridor y del retorno a sí mismo encubridor. Pero, ¿por qué el hombre no puede ni nunca podrá encontrar las salidas extremas de su esencia? Porque el λόγος del hombre es tan "profundo" -οὔτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Como ahora podemos advertir, ya antes, en un abordaje previo del fragmento de Heráclito se dijo algo sobre la esencia de lo profundo. La esencia de lo profundo no reside en constituir una extensión contraria a la altura. La esencia de lo profundo reside en la indicación que se oculta en sí misma de la amplitud aún no medida del ocultamiento y del encerramiento. Por eso, no traducimos βαθύς por "profundo", sino por "indicador de lo amplio", "señalado por lo amplio", una palabra que, como toda palabra traductora, necesita de una interpretación que la acompañe respecto a con qué y en relación con qué es dicha. βάθυς, "indicador de lo amplio", "señalado por lo amplio" es dicho del λόγος del alma humana.

En el alma del hombre, es decir, en la esencia del hombre esencia un colectar indicador de lo amplio y un recolectar señalado por lo amplio. En su pasar por las sendas del alma, el propio hombre no puede determinar hasta dónde alza y alcanza recogiendo, qué es lo que dicho recolectar en su esencia, es decir, en cuanto resguardar y preservar lo verdadero, propiamente salvaguarda y no salvaguarda, y de cierto modo omite y deja pasar y pierde.

¿Pero el fragmento 50 no dice que el λόγος del alma humana es el ὁμολογεῖν, y que éste consiste en "escuchar" el Λόγος? ¿No se dice claramente con ello en qué consiste el "cesar" de la ψυχή? En cuanto un tomar inspirador, el alma "cesa" (la respiración), es decir, pasa "desde" otro "a" otro, y este cesar es un "obedecer", el ὁμολογεῖν, en el sentido de recogerse en la colección originaria. ¿No se nombra así, hacia dónde se dirigen los pasos en lo más extremo? ¿No se pregunta así, cuán profundo es el λόγος humano? El λόγος, como el propio ser, es manifiestamente lo profundo en que se muestra el λόγος indicador de lo amplio propio del alma humana. ¿Cómo es posible decir, en el fragmento 45, que él se encuentra precisamente en ese λόγος, si el hombre no encuentra las salidas más extremas de su esencia, incluso, recorriendo todos los caminos? En el ὁμολογεῖν, en el colectar que se recolecta en sí del λόγος, en el recolectarse en éste, "el Λόγος" *es*, es decir, se hace presente. Con ello, se encuentra en el ὁμολογεῖν aquello hacia lo cual sale en la esencia del hombre de modo que todas sus salidas cesan y se recolectan en el λόγος en cuanto re-colección. Sin embargo, de acuerdo con el fragmento 50, el ὁμολογεῖν no se da por sí mismo ni constantemente. El oír del hombre no se recolecta propiamente sin más en el Λόγος mismo. Al contrario, la mayoría de las veces se dispersa y permanece disperso, de manera que casi siempre sólo escucha discursos e incitaciones humanas. De no ser así, Heráclito no indicaría que se debe abandonar la simple escucha y audición de las palabras humanas para, en su lugar, recolectarse en el Λόγος. El Λόγος de la esencia humana no alcanza, por tanto, por sí mismo, de inmediato y en sí mismo, las salidas más extremas del alma, aunque en cuanto λόγος indique ampliamente aquello a lo que sólo él, como λόγος y no puede corresponder. Y justamente cuando el hombre anda por sí mismo, a partir de sí mismo, egoística, autocráticamente en todos sus caminos, y sólo los recorre,

justamente ahí él no llega a las salidas y no sigue al λόγος en su indicación de lo amplio.

De todo lo anterior tenemos que concluir, si pensamos correcta y suficientemente, que a través de su λόγος el hombre se relaciona con el Λόγος en el ὁμολογεῖν, pero no siempre lo hace, incluso, quizás sólo raramente. En ello reside lo más extraño: el Λόγος en el sentido de la re-colección originaria, es decir, el Λόγος del propio ser está presente para el hombre y éste, sin embargo, es apartado del Λόγος. El λόγος presente es al mismo tiempo, para el hombre, más ausente. Por eso, el presente que siempre se presenta al hombre puede ausentarse. El presente no requiere presentarse. Lo que se presenta aún no es el presente. En la medida en que sólo se sujeta a lo que se presenta, el hombre puede desconsiderar el presente y perderlo en esa desconsideración. Por tanto, aquello que propia, esencial y, así, permanentemente, concierne al alma humana en su fundamento, esto es, en su propio λόγος, el Λόγος en cuanto ser, justamente estaría presente para el hombre y su dispersión por caminos egoístas, pero al mismo tiempo ausente, alejado y, por eso, extraño. Pero tal vez nosotros desarrollamos aquí sólo pensamientos autocráticos, de los cuales Heráclito no tenía la menor idea. ¿Dónde se encuentra en el fragmento nombrado algo así como presente, ausencia, lo que se hace presente, algo sobre la diferencia entre presente y presencia, que normalmente son para nosotros lo mismo? De hecho, en el texto no encontramos nada de eso. Pero quizás eso que se "encuentra" en el texto de un tal pensador sea apenas lo que hace presencia y no el presente. Quizás un pensador piense más de lo que él sabe, y dice y expresa saber. Quizás dicho "más" sea lo que el pensador instaura en el pensar y que recién lo piensa. Quizás sea eso lo que debemos conceder al pensador, si vamos a tomarlo en serio como pensador.

Repaso

1) El λόγος de la ψυχή como colección de la colección resguardadora de todo y originaria. La improcedencia de concepciones psicológicas. Fragmentos 45 y 50. Referencia a los fragmentos 101 y 116

La lección sobre "lógica" se demora en una interpretación de lo que Heráclito dice acerca del Λόγος. Con eso pensamos la esencia del λόγος de modo más originario. Seguimos con ello una lógica más originaria. Aprendemos a pensar más originariamente. Quizás en este camino sólo consigamos dar un único paso de pensamiento, y puede ser, incluso, un paso bien deformado. Comparado con lo que de resultados y conocimientos las ciencias arrojan en sus ámbitos, lo que se consigue en nuestro intento de pensar es muy pobre. La impresión que se tiene es que no transitamos ningún área firmemente delimitada. No es sólo impresión. Es así. Ese pensar es sin área. Sin embargo, ese pensar se dirige a un único lugar. La impresión que se tiene es que él no tiene, de inmediato, ninguna utilidad. No es sólo impresión. Es así. Dicho pensar es inútil y, en este sentido, innecesario. No obstante, esto innecesario es aquello que más se requiere. Está repleto de aquella necesidad de la esencia humana y por eso inaccesible. Y si a veces esa falta de área y de utilidad consigue rozar lo esencial, habrá de conducirnos a una meditación del sentido. Depende solamente de nosotros que la meditación logre sustentarse.

Siempre se supo y se observó que Heráclito habla del λόγος. El ordenamiento, hoy habitual, de los 130 fragmentos conservados dispone como primero y segundo los fragmentos que tratan del λόγος. Intencionalmente, no comenzamos nuestra interpretación con los fragmentos 1 y 2. Tomamos como central el fragmento 50, y en la cercanía de éste tomamos el 45. Preguntemos primero acerca del nexo

intrínseco entre esas dos sentencias. Oigamos de manera renovada y presentemos una traducción que, entre tanto, ganó mayor claridad.

Fragmento 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν πάντα εἶναι.

"Si no me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis atendido de manera ajustadamente la colección originaria que consiste en recolectarse y en ser recolectado en el 'uno es todo'".

Fragmento 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

"No podrás encontrar en tu marcha las salidas más extremas del tomar inspirador, aunque recorras todos los caminos, tan indicativo de lo amplio es su colección."

El fragmento 50 habla de la relación del hombre con el "Λόγος". La relación es del tipo del ὁμολογεῖν. De este modo, la esencia humana posee un λόγος cuyo λέγειν alcanza "el Λόγος". El λόγος humano se encuentra bajo la exigencia "del Λόγος". Con base en los dos fragmentos distinguimos con mayor claridad y agudeza aquello que el fragmento 50 ya distinguió: distinguimos "el Λόγος" propiamente dicho del λόγος humano. El Λόγος es colección originaria, el ser del ente en el todo. El λόγος humano es, en sentido propio, el recogerse para y en la colección originaria.

A diferencia del fragmento 50, el fragmento 45 no habla "del Λόγος", al que el hombre debe entender. Muy al contrario, dicho fragmento dice explícitamente que el "alma" del hombre, es decir, el hombre en su esencia, tiene un λόγος. Este λόγος propio del hombre, en cuanto facultad, es aquel mismo a partir del cual y en el cual se realiza el ὁμολογεῖν del que habla el fragmento 50. Pero el frag-

mento 45 dice, al mismo tiempo, que a causa de su "profundidad" el λόγος humano impide que el hombre alcance los confines de su esencia. De acuerdo con el fragmento 45, el hombre no puede medir la dimensión de su propia esencia. El otro fragmento (50) exige, por su parte, que el hombre realice la medición de su esencia recogiéndose y alcanzándose a partir de sí a través de esa medición, ensamblándose como el λόγος, de manera que consigue así el recogimiento de su esencia en el λόγος, en la colección originaria.

Ambos fragmentos son, por tanto, irreconciliables. La dificultad que se presenta ahora, de conciliar los fragmentos 50 y 45, parece desaparecer si entendemos el tan citado fragmento 45 en el sentido de la interpretación corriente. Pues así no se justifica, de modo alguno, el intento de pensarlo conjuntamente con el fragmento 50. El entendimiento y empleo habituales del fragmento 45 son, para nosotros, bastante significativos, porque aclaran sobremanera el poder inquebrantado y considerado evidente del entendimiento metafísico del λόγος. Al examinar la interpretación habitual del fragmento 45 tenemos una buena oportunidad para desprendernos o, al menos, ejercitar el desprendimiento, de la concepción metafísica del λόγος.

La interpretación habitual del fragmento 45 depende solamente del significado que se atribuye a una única palabra del fragmento, la palabra λόγος. Puesto que es una costumbre desde hace tiempo comprender λόγος como enunciado y juicio, el significado de esta palabra torna accesible al entendimiento todo el fragmento. Sin mayores consideraciones se entiende λόγος como enunciado, como juicio. En el juicio es tomado algo como algo. Juzgamos por ejemplo: "Esta cosa es una casa". La cosa que viene al encuentro es tomada por el asidero de la representación y aprehendida a través del asidero representativo. La cosa es com-prendida por la representación "casa". El enunciado: "Esta cosa es una casa" se muestra como el comprender,

el enunciado es el con-cepto. λόγος es, como enunciado, el concepto. A través del concepto de algo podemos "pensar algo" en relación con el objeto. Por tanto, el objeto posee algo accesible y comprensible para el pensar y el entender. En el concepto, el objeto tiene para nosotros un "sentido". λόγος es "el concepto" y "el sentido" de una cosa. Puesto que λέγειν es comprendido como enunciar y pronunciar, el λόγος se muestra al mismo tiempo como lo pronunciado, como la "palabra". La palabra "casa" es el nombre para el "concepto casa". El sustantivo "casa" tiene el "sentido" y el "significado" de "casa". Toda interpretación metafísica del λόγος se mueve en la equiparación de λόγος como "concepto", "sentido", "palabra".

En el fragmento 45 Heráclito dice que el alma del hombre posee un λόγον βαθύν, esto es, ahora, un "sentido profundo", un "concepto profundo". Si se entiende así λόγος como concepto, Heráclito diría, por tanto, que al alma corresponde un concepto profundo, entonces todo lo que es pronunciado en la sentencia se hace de golpe comprensible. Porque el concepto de alma es profundo, y siendo el alma de difícil concepción, nunca se pueden alcanzar los límites del alma a través de una investigación con cuya ayuda se la pueda delimitar en su esencia y que, dicho en lengua latina, "defina" [*definiert*] la esencia humana. Según esa interpretación del fragmento, Heráclito estaría diciendo que, en cuanto objeto de investigación humana, el alma es de difícil conocimiento, que la investigación psicológica es particularmente difícil. Con eso, el fragmento 45 se convierte en un lema corriente para asegurar y enunciar, apelando a un pensador de tiempos antiguos, la dificultad de la investigación psicológica.

Por más evidente que pueda ser esta concepción del fragmento de Heráclito, ella es desacertada. Dos pequeñas observaciones bastan para mostrar la imposibilidad de ese entendimiento corriente del fragmento.

Ni Platón, ni Aristóteles, ni siquiera los tempranos pensadores griegos, conocieron algo así como "psicología". El presupuesto para la posibilidad de una psicología reside en la colocación del hombre en cuanto aquel que sabe de sí mismo, aquel que se quiere a sí mismo, o mejor, en cuanto aquel que está cierto de sí mismo y de su esencia aseguradora de sí. Pensado así, el hombre se experimenta como "sujeto" y el mundo como "objeto". La concepción del hombre como "sujeto" y como subjetividad es completamente extraña al mundo griego. Por eso, no sólo no hay en el mundo griego de hecho ninguna "psicología", sino que tampoco puede haberla. Y mucho menos en el comienzo de su historia y de su pensar. El tratado de Aristóteles titulado περὶ ψυχῆς, *de anima*, no es ninguna psicología. Se trata de la esencia y de los grados de lo viviente. Tampoco es una biología. Es una metafísica de lo viviente. ¿Pero no tendrá Heráclito otro fragmento que contradiga todo eso que se acabó de decir acerca de la imposibilidad de que se dé una psicología en el mundo griego? Se puede pensar en el fragmento 101, que contiene solamente dos vocablos: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν. Se traduce (Snell) por: "Me he investigado a mí mismo". Eso significa: intento informarme de mis propios estados y procesos mentales mediante la auto-observación, colocándome, por tanto, como objeto de la investigación. Dicha traducción habla, con evidencia, a partir del ámbito de la relación moderna del hombre consigo mismo que, como sujeto, tiene su propia esencia en la autoconciencia y se hace "consciente" en esta autoconciencia de sí mismo, para asegurarse de su sí mismo en esa autoconciencia y, a partir de dicha seguridad, emprender para el sujeto humano el aseguramiento del mundo y utilizar los sujetos humanos para esa seguridad. En esta autoconcepción del hombre como sujeto, la prueba psicotécnica empleada para medir el "material humano" será algún día exactamente tan necesaria como las pruebas hechas con una má-

quina antes de entrar en uso. No es por casualidad que Norteamérica practique desde hace mucho la psicotécnica. La relación del hombre consigo mismo en la Edad Moderna se tornó psicológica, es decir, entendida como autoconciencia de un sujeto. En el ámbito de esa concepción del hombre y a partir de sus relaciones consigo mismo, se traduce el fragmento 101. Dicha traducción no solamente transfiere sin el menor reparo la concepción moderna de la esencia humana al temprano pensar griego, sino que ella olvida preguntar si ese fragmento de Heráclito no tendría que ser pensado, al menos una vez, dentro del contexto de su propio pensar. Finalmente, también hay que observar aún que el verbo δίζημαι significa, inicial, única y sencillamente, buscar algo.

Pero "buscar algo" no quiere decir, en absoluto, lo mismo que "investigar algo". "Buscar algo" significa en principio sencillamente buscar algo en su lugar y buscar este lugar. En el modo griego de pensar, ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν quiere decir: "Yo me he buscado a mí mismo". El pensador se ha buscado a sí mismo, no como un hombre singular, particular, aislado, pues así tendría que ser comprendido en su propiedad subjetiva como un sujeto individualizado, para descomponerlo entonces en sus estados del alma. El pensador se ha buscado a sí mismo como hombre. Él se ha buscado como hombre por el camino de la pregunta: ¿A dónde pertenece el hombre como hombre? ¿Cuál sería el lugar del hombre dentro del ente? ¿De dónde se determina la localidad del lugar humano? El pensador busca el hombre. Él piensa hacia allí donde el hombre se encuentra. Este buscar está separado por un abismo de la investigación psicológica. Dicha búsqueda nunca puede ser "psicología". Pues ésta debe presuponer ya, como toda ciencia, que su objeto está dado, que el lugar de su esencia está constituido, o que resulta indiferente en el ámbito del cuestionamiento psicológico. El fragmento 101 no puede ser tomado

entonces como testimonio de que Heráclito tiene un especial interés en la autoobservación psicológica. Lo mismo vale para el fragmento 116, que no explicaremos más en detalle ahora. Se puede mostrar sin dificultad que, pensado de modo griego, el fragmento 101 se encuentra en consonancia directa con los fragmentos 50 y 45, y también con los demás fragmentos que tratan del λόγος.

Dado que el pensar psicológico es extraño a Heráclito, ni el fragmento 45 ni el 101 tratan de la investigación psicológica del alma o, más precisamente, de la dificultad de atribuir un "concepto" apropiado a la esencia del alma humana. La otra razón por la que la interpretación corriente del fragmento 45 es infundada es el hecho de que la palabra λόγος, recurrente en ese fragmento, no significa "concepto" ni "sentido", porque el λόγος no puede significar eso. La palabra sólo puede adquirir ese significado a través de Aristóteles, con base en la metafísica de Platón. Si en el fragmento de Heráclito λόγος no puede significar "concepto", es imposible que el fragmento hable de la dificultad de adquirir un concepto adecuado.

Heráclito dice que la ψυχή del hombre posee un βαθύν λόγον, un λόγος "profundo". A partir de lo dicho debemos ahora intentar comprender el λόγος aquí nombrado a partir de la esencia originaria de λέγειν, en el sentido de recolectar y de colectar. Debemos preguntar primero: ¿Qué es la ψυχή para que ella pueda tener un λόγος, en el sentido de colección? Pensamos la ψυχή en la perspectiva de las palabras que con frecuencia se mencionan en conexión con ψυχή: φύσις y ζωή. El rasgo fundamental de aquello que estas palabras designan es el surgir para lo abierto, surgir que es al mismo tiempo un retornar-en-sí en el cerrarse. Si atendemos al significado radical de ψυχή, según el cual la palabra significa lo mismo que "aliento", "respiración", y si tomamos la respiración como el rasgo fundamental de ζωή, de la vida, entonces el aliento, la respiración, es el tomar inspi-

rador. Pero, en tanto que ψυχή no significa la relación limitada al aire y no significa la actividad del pulmón y del pecho, en tanto que no significa un proceso específico o actividad de los órganos respiratorios en el ser humano, sino la consistencia esencial de lo viviente, en tanto que ψυχή es la esencia de lo viviente, la palabra designa aquí el abrirse, que toma e inspira, para lo que corresponde al hombre, y se presenta en dirección de su medio esencial. Explicamos la esencia de la ψυχή para preguntar, hasta qué punto la ψυχή puede poseer algo así como un λόγος.

En esta serie de lecciones buscamos repensar una única cosa: lo que Heráclito, un pensador del comienzo del pensar occidental, dice acerca del λόγος. Heráclito habla acerca del λόγος y habla del λόγος humano. ὁ λόγος es la colección originaria que resguarda todo. El λόγος humano es el recogerse en la colección originaria. El recogimiento humano en la colección originaria acontece en el ὁμολογεῖν. Con esta interpretación de Λόγος y λέγειν nos mantenemos fuera de la interpretación habitual, a saber, de la interpretación metafísica del Λόγος pensado por Heráclito.

2) Reconsideración de la consonancia de los fragmentos 50 y 45. El tomar inspirador del λόγος de la ψυχή en cuanto referencia al ente como ente en el todo. El presente ausente del Λόγος para el hombre

Intentaremos ahora aclarar cómo puede relacionarse, según la doctrina de Heráclito, el λόγος humano con el Λόγος, y esto significa, al mismo tiempo y sobre todo, cómo el Λόγος asume, desde sí mismo, una relación con el λόγος humano de manera que el hombre va al encuentro del Λόγος en un λόγος. Pero, según la pregunta, a esta referencia del λόγος humano al Λόγος sirve de base el supuesto de

que la esencia del hombre posee, y puede poseer, un λόγος. La esencia del hombre en cuanto un ente viviente es la ψυχή. Traducimos este término por "alma". De acuerdo con el fragmento 45, la ψυχή del hombre posee, de hecho, un λόγος, incluso, un λόγος "profundo". Decimos: un indicativo de lo amplio, porque el λόγος es indicador. Ese mismo fragmento dice que, justamente por su modo de ser indicador de lo amplio, el λόγος humano impide que el hombre alcance las salidas de su esencia, es decir, que las sobrepase en dirección a aquello con lo que, según el fragmento 50, se relaciona, si su λόγος es auténtico, o sea, es aquel que corresponde a la esencia más propia de "el" Λόγος, por consiguiente, al Λόγος en el modo del ὁμολογεῖν.

Si se piensan los fragmentos 45 y 50 conjuntamente, ellos se muestran irreconciliables. El mismo λόγος que, según el fragmento 50, está determinado para un ὁμολογεῖν, esto es, para el recogerse que sale al λόγος, impide, según el fragmento 45, que el hombre alcance las salidas de su esencia y, así, la relación apropiada con el Λόγος. Además, el hombre no se recoge en la amplitud del Λόγος, justamente porque el λόγος humano es indicador de lo amplio. Todo esto es extraño y enigmático. Y no sólo para nuestro entendimiento, que en virtud de una especie de incapacidad no es capaz de resolver en una concordancia lo que parece irreconciliable. Lo extraño y enigmático se oculta en la esencia del hombre mismo.

Cuando decimos aquí "el hombre mismo", nos referimos a la esencia del hombre experimentada por los griegos. En esta experiencia el hombre, en un sentido privilegiado y único, no es justamente él mismo cuando se piensa lo "mismo" a partir de la determinación cristiana, moderna o metafísica de "sujeto" y de la relación sujeto-objeto. Lo enigmático de la esencia humana asumida por los griegos es mucho más misterioso de lo que podemos suponer, por lo que, por ejemplo, no sabremos nada sobre la verdad de la poesía trágica de

Esquilo y Sófocles, mientras no dejemos de lado las interpretaciones tardías y no suspendamos nuestro entender psicológico del hombre.

Para ver con un poco más de claridad la relación del λόγος humano con el Λόγος en la perspectiva en que piensa Heráclito y, sobre todo, con el fin de no dejar escapar su enigma, debemos hacer la siguiente pregunta preliminar: ¿En qué medida la ψυχή del hombre puede poseer un λόγος? En cuanto pensamos moderna y psicológicamente el "alma", es decir, lo nombrado con ψυχή, y aprehendemos metafísicamente el hombre como sustancia, o, lo que en esencia es lo mismo, como "sujeto", "autoconciencia", "persona racional" y "personalidad", la pregunta hecha carecerá del suelo y el ámbito debidos. Si, por el contrario, pensamos la ψυχή de modo griego, a partir de la φύσις y de la ζωή, la aprehenderemos como el tomar inspirador en que lo viviente sostiene una relación posible con el "ente". En esta mirada de la ψυχή como un tomar inspirador, percibimos que en ella puede actuar muy bien un λέγειν, un recolectar. Sí, se nos torna claro que solamente a través del λέγειν –supuesto que éste, como λόγος, se ha recogido en el ὁμολογεῖν hacia el λόγος–, el tomar inspirador, o sea, el alma y, con ésta, la esencia del hombre recibe su amplitud propia y única de explayamiento y alcance. Pensando de modo más originario, deberíamos decir que el tomar inspirador no sólo abriga en sí el λέγειν, el colectar en cuanto manera apropiada de realización del tomar e inspirar, sino que ese tomar inspirador se funda en el λόγος, en cuanto recolectarse en el Λόγος. Es recién por el Λόγος que el tomar inspirador –la ψυχή– es y se torna la referencia al ente como ente en el todo.

Pero, ¿cómo ha de ser este mismo λόγος de la ψυχή del hombre, que pone –para no decir "juega"– el hombre en su esencia, cómo ese mismo λόγος puede implicar que el hombre, en su propia esencia, no alcance siquiera una sola vez las salidas de su esencia?

Visto a partir del λόγος humano, éste puede referirse al Λόγος, mas no puede alcanzarlo. Pero visto desde el Λόγος, éste está de algún modo presente para la esencia del hombre, sin ser propiamente presente para el hombre. Para el λόγος humano, el Λόγος es una especie de presente ausente. Como regla de la "lógica" común, es decir, medida al mismo tiempo por la "dialéctica" metafísica, una presencia ausente constituye abiertamente una contradicción, siendo por ello imposible o, a lo sumo, algo que se debe omitir mediante una "superación". Pero Heráclito no sabía nada de una dialéctica superadora, porque para él la esencia moderna de la conciencia, en cuanto autoconciencia absoluta, es tan extraña como para un constructor griego un motor de combustión de la técnica moderna. Interpretar a Heráclito dialécticamente es aún más imposible que interpretar la metafísica de Aristóteles por medio de la teología medieval de Santo Tomás de Aquino. Ahora bien, en lo que toca a la doctrina heraclítea del Λόγος, no vemos que y cómo Heráclito piensa algo así como un presente ausente, ya que en los fragmentos citados de Heráclito no encontramos sobre eso ninguna referencia. La cuestión es saber si él dice algo, y cómo, sobre esa extraña relación del λόγος humano con el Λόγος. Heráclito habla de ello en el fragmento 72.

b) La relación doble del hombre con el ente y con el ser: la presencia olvidada, oculta del ser en el uso cotidiano del λόγος. Fragmento 72. Referencia a los fragmentos 16, 45, 50, 101, 43, 118, 30, 64

Heráclito sabe del enigmático presente ausente del Λόγος para el hombre. Por nuestra parte es menester solamente un cuidado del pensar para reconocer eso y dejar el saber de ese pensador en la viva-

cidad en que prosigue viviendo, a pesar del olvido humano. El fragmento de Heráclito, numerado como 72, dice lo siguiente:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

"Del λόγος al que la mayoría de las veces se han vuelto portando a su término resolutivo, (precisamente) se apartan; aquello que encuentran cotidianamente les parece extraño."

Al oír por primera vez el fragmento se tiene la impresión de que dice dos veces lo mismo. Pero es solamente una impresión. Con el καί parece sólo que se acoplan dos modos diferentes de decir un mismo pensamiento. Sin embargo, detrás de esa apariencia externa se oculta una diferencia significativa, que requiere ser pensada por ser muy importante para el saber pleno del λόγος.

Primero, cabe prestar atención a un juego de palabras que ocurre en la primera parte del fragmento y que, en caso de oírse, hace resonar una consideración esencial. En la primera parte del fragmento aparecen dos palabras que comienzan por δια y constituyen dos variaciones lingüísticas del mismo verbo. Nos referimos a διηνεκῶς y διαφέρονται, formas relativas a διαφέρειν, y que dicen cosas diferentes según los diversos significados de δια. δια significa, por un lado, "a través de...", por ejemplo, διαφαίνω –διαφανές– brillar a través, traslucir a través de todo. Correspondientemente, διαφέρειν significa portar a través de..., transportar, portar sin cesar; decimos "portan a su término". Los que portan a término se resguardan de alguna manera junto a aquello que portan a término. Traducimos διηνεκῶς por "resolutivo". Lo resolutivo designa la distinción del detenerse en algo, sobre todo cuando posee el carácter de ὁμιλεῖν, que nosotros entendemos como viraje hacia algo confiado. Cuando nos sentimos confiados con alguna cosa,

ésta no requiere aún ser descubierta expresamente en su esencia. Al contrario, el hecho de permanecer oculta la cosa en su múltiple esencia es incluso de cierta manera la condición previa para que se establezca una confianza con algo. “El Λόγος”, es decir, el ser es, empero, aquello hacia lo que los hombres más vuelven en uno resolutivo. Por eso Heráclito dice que, para los hombres, lo que la mayoría de las veces y más constantemente se presenta es la co-lección originaria, el propio ser.

Sin embargo, Heráclito afirma eso para decir inmediatamente en la agudeza de la más extrema oposición: τούτωι διαφέρονται, “se apartan de éste, del λόγος”. Ahora δια no significa “a través de” en el sentido de la resolución que mantiene firme, se sostiene en ello de manera incesante, sino que tiene el significado de “uno separado del otro”, tal como dice el sustantivo διαφορά, el portar y traer separadamente; la discordia, la lucha (ἔρις); διαφορά significa también, de modo general, la diferencia, la distinción. Ahora bien, en este lo uno separado de lo otro y en esta contraposición de lo diferente esencia siempre la referencia entre los diferentes. En tanto los hombres se apartan del λόγος, se hallan distantes de éste de modo que el presente vuelto hacia ellos aparece como ausente. Ellos se vuelven contra aquello a lo que se han vuelto. En este volverse-contra el presente se ausenta, pero sólo puede ausentarse en cuanto presente. διαφέρεσθαι, traerse-lo-uno-separado-de-lo-otro no es, por tanto, nunca una separación, en el sentido de un aislamiento característico de cosas. El Λόγος se coloca siempre para el hombre, pero en tanto éste se aparta de él, dicho Λόγος no aparece para el hombre. De cierto modo, él no se muestra y es como una especie de nada, y no es como la nada, a saber, la nada del ente, lo que es fundamentalmente diferente de la nada del ser. Heráclito sabe a su modo, pero de manera clara, de la extraña y tan frecuente ausencia del ser, siempre presente para el hombre. El ser, esto es, el Λόγος como co-lección originaria retiene de antemano y, de cierto modo, retenida

la esencia del hombre. El Λόγος que así recolecta es lo que se coloca infatigablemente para el hombre, "*el* presente" en un sentido privilegiado, que surge (φύσις) para el hombre permaneciendo, y al que Heráclito se refiere en otro fragmento cuando dice τὸ μὴ δῦνον –lo que nunca declina–, que surge siempre. Es lo que dice el fragmento 16: τὸ μὴ δῦνον ποτε πῶς ἄν τις λάθοι; "¿cómo puede un hombre mantenerse oculto frente a lo que surge siempre?"[50] El hombre, es decir, el ente que porta a su término el λόγος no es capaz de eso. El hombre debe, como se dice al comienzo del fragmento 72, que estamos explicando, volverse la mayoría de las veces al λόγος en lo resolutivo.

La segunda parte del fragmento se acopla a la primera a través de un καί. No traducimos καί simplemente por "y", sino "por eso también". Con ello, afirmamos entender la primera parte del fragmento como fundamento para lo que, en la segunda, se dice como consecuencia esencial. En cuanto lo fundado, la consecuencia esencial proyecta una luz a nuestra comprensión del fundamento fundador.

Tanto en la primera como en la segunda parte del fragmento 72 se alude a una referencia al hombre. El primer sentido de esta referencia consiste en un διηνεκῶς ὁμιλεῖν –en un viraje resolutivo–. Dice también qué referencia es esa. Es la referencia al Λόγος. La referencia mencionada en la segunda parte es καθ' ἡμέραν ἐγκυρεῖν –el dirigirse cotidiano a–. No se nombra aquello a lo que se dirige, sino que es expresado sólo a través de un neutro plural, ταῦτα. Aquello con lo que el hombre lidia infatigablemente, ὁ λόγος, este "singular", es diferente de aquel "plural" con el que el hombre se encuentra cotidianamente. El hombre se mantiene, por tanto, constantemente en dos relaciones. Por un lado, aquello a lo que se dirige en lo resolutivo, está la mayoría de las

---

50. Cfr. "El origen del pensar occidental" en este volumen.

veces ausente y, por otro lado, aquello que constantemente encuentra es extraño, de modo que con ello él no hace y no puede hacer nada. Aquello con lo que el hombre se encuentra cotidianamente es, al mismo tiempo, una nada. ¿Cómo debemos comprender eso? El hombre se relaciona cotidianamente con las cosas y los hombres, con aquello que es y que él toma como siendo, y que también denomina ente: τὰ ὄντα –el ente. Eso es, sin duda, lo que significa τὰ ταῦτα. Pero, ¿cómo puede decir Heráclito que aquello a lo que el hombre se dirige cotidianamente le parece extraño y no familiar? El hombre se reconoce en todo lo que cotidianamente le viene al encuentro, en el día a día. Está tan acostumbrado que eso le parece habitual. ¿En qué medida eso que le es familiar y habitual puede ser extraño e inhabitual, de modo que esto pase inadvertido en beneficio de lo habitual? Si lo que viene cotidianamente al encuentro es inhabitual y extraño, ¿dónde y cómo puede ocurrir algo habitual? Para el hombre, el ente, las cosas y los hombres de las inmediaciones, más próximas o más distantes, son entes. Por cierto, el ente que por eso "es" no toca al hombre dentro del "es", dentro del ser. Basta que el propio ente se muestre y permanezca como tal. Esto es suficiente para que el hombre actúe y obre dentro del ente, para que pueda promover las cosas y orientarlas en cada caso de acuerdo con la necesidad. En su cotidianidad el hombre no requiere dirigirse al hecho de que el ente "es" y que, en cuanto ente, el "es" se determina por el ser. Él se dirige cotidianamente al ente. Pero el ser del ente le permanece extraño. Decimos (vemos y decimos): el tiempo es malo –"el mal tiempo". El "es" no nos ocupa. Ni cuando decimos: el tiempo es bueno. Tiempo malo o tiempo bueno, sin duda, pero él "es"... con eso no podemos hacer nada. Pero el "es" permanece, por supuesto, un nombre del ser.

En la primera parte del fragmento, el ser del ente, aquello que recolecta todo y cualquier ente y, así, lo mantiene y resguarda, ὁ Λόγος es nombrado como aquello de lo que los hombres se apartan, lo que

les es ausente. Como cotidianamente predomina la relación con el Λόγος, con el ser, como el propio ser está distante, los hombres, de acuerdo con lo que se dice en la segunda parte del fragmento, extrañan el ente en su ser. No obstante, el fragmento dice al comienzo que los hombres están vueltos infatigablemente μάλιστα διηνεκῶς (la mayoría de las veces, resolutivos) al Λόγος.

El hombre se relaciona constantemente con el ente, es decir, con el ser, pero también olvida constantemente el ser del ente que, no obstante, lo ilumina constantemente, sin que él atienda siquiera a dicho iluminar y a esa claridad. Pues, ¡cómo podría el hombre poder conocer el ente y decir "es" sin dicha relación con el Λόγος!

En todo portarse con..., en todo comportarse con..., actúa esta discrepancia, a saber, que el hombre conozca el ente y olvide el ser. En su hacer y accionar cotidianos, el hombre alcanza siempre el ente. En todos sus caminos y fines él toca al ente. Pero no alcanza las salidas hacia donde éstos se explayan, ni hacia donde él está siempre recogido, en toda dispersión con el ente y hacia donde su λόγος, siempre y propiamente, vuelve lo resolutivo, no al Λόγος, sino al ser.

Si atendemos ahora a esta relación doble y esencial del hombre con el ente y con el ser (que él siempre conoce el ente y olvida al mismo tiempo el ser), deviene claro que en esa discrepancia se unifica lo inunificable. Por eso Heráclito puede decir, en el fragmento 45, que el hombre no alcanza los confines de su esencia, porque permanece encerrado en la relación con el ente sin pensar la relación con el ser. Pero, puesto que el hombre mismo permanece aún vuelto frente al ser en dicho olvido, el λόγος humano es uno "más profundo" que indica siempre lo que habitualmente se le oculta y es en el modo de la ausencia. La profundidad del λόγος humano reside en la relación de este λόγος con el Λόγος. La indicación amplia, en todas las relaciones del hombre con el ente, es la vuelta oculta y olvidada, pero

siempre constante, con el ser. Porque el tomar inspirador –el alma del hombre– posee un λόγος tan indicador de lo amplio, el ser viviente hombre se distingue de todos los demás. El hombre no está, simplemente, en medio del ente, atado y detenido en éste. El hombre indica el ser y es convocado por éste. Pero, puesto que en el hombre predomina esa indicación de lo amplio, aquello que se refiere al hombre puede ser también perceptible para él.

A pesar de que el hombre no alcance habitualmente las salidas de su esencia en su hacer y comportamiento cotidianos, siempre se le presenta la posibilidad de percibir el Λόγος presente en toda ausencia. Sí, el hombre debe obedecer el Λόγος, si aquello que lo lleva y conduce es un saber propio sobre el ente. El fragmento 50 no puede decir lo que dice sin perjuicio de lo que se pronuncia en el fragmento 45; el fragmento 50 debe pronunciar lo que pronuncia porque existe eso de lo que habla el framgento 45, una dispersión en el ente apartada del ser. Los dos fragmentos no sólo son conciliables, sino que se pertenecen necesariamente el uno al otro. El fragmento 50 nos dice de qué manera el λόγος humano es profundo e indicador de lo amplio. El fragmento 45 dice por qué es menester una seña expresada en el fragmento 50, cuando se exige un escuchar articulado del Λόγος.

Vuelto al ente, por no decir caído y perdido en el ente, el hombre se olvida del ser que siempre lo convoca en el modo de la ausencia, sin que él le preste atención. El hombre se encuentra, con ello, en una relación doble con el ente y con el ser. Pero quizás sea apresurado hablar de una duplicidad, pues esta denominación puede despertar fácilmente la apariencia de que allí habría una falta de consonancia. Quizás seríamos más cuidadosos si habláramos de desdoblamiento en lugar de duplicidad. El desdoblamiento permite que exista lo doble. Pensando el desdoblamiento, no buscamos representar lo doble en cuanto duplicidad y oposición, para pensar esta oposición aun, inclu-

so, como contradicción y superarla, finalmente, en una unidad más elevada. Dicho desdoblamiento señala la posición extraordinaria del hombre en medio del ente. Esta posición extraordinaria de la esencia del hombre presupone una guarnición extraordinaria, que debe encontrarse en un lugar que el hombre no encuentra sin más, sino que él tiene que ponerse en camino para buscarse a sí mismo, es decir, para preguntar por el lugar en que, de acuerdo con su esencia, el hombre tiene su morada. Únicamente cuando ha encontrado el lugar de la morada, discrepantemente desdoblada, del hombre en medio del ente, se hace claro que y hasta qué punto es necesario para el hombre escuchar el Λόγος. Lo inverso también es válido. Solamente cuando el propio Λόγος se ha hecho perceptible, se aclara el lugar de la esencia del hombre como lo que aún debe ser encontrado. Lo uno pertenece a lo otro. El lugar de la esencia del hombre es en la región del "Λόγος". Con la palabra "región" queremos significar, inicialmente, el ámbito de la claridad de la cual y a partir de la cual algo viene al encuentro y se manifiesta al hombre. El ámbito de la claridad, la región, contiene, resguarda y recoge en sí el lugar de la esencia del hombre. Como mostraremos aun con mayor claridad, "el Λόγος" es la región en que el hombre tiene una mirada doble y desdoblada, en tanto el hombre se relaciona con el ente en la vuelta al ser y, entregándose al ente, olvida el ser.

En el fragmento 50, el pensador Heráclito dice: no es a mí a quien debéis escuchar, sino que debéis ensamblaros al Λόγος. De aquí podemos concluir que el asunto de los pensadores es señalar el Λόγος y esmerar su atención, no a él, el pensador y su discurso, sino al Λόγος. El pensador propiamente dicho es indiferente. No obstante, el pensador dice con respecto a sí que (fragmento 101):

ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν
"Yo me he buscado a mí mismo".

Si en el fragmento 50 el pensador exige no ser tomado él mismo como algo importante, entonces el fragmento 101 no puede significar que él tenga que ser investigado a sí mismo, en el sentido de atribuirse a sí demasiada importancia y someterse, a sí, a un autoánalisis. El fragmento sólo puede querer decir: yo he buscado el lugar de la esencia del hombre. Pero eso significa: yo he buscado prestar atención al Λόγος mismo, en el que se recolecta toda morada del hombre en medio del ente. Esta colección de la esencia humana en el Λόγος, es decir, el viraje al ser mismo, no excluye sino más bien incluye que en su comportamiento frente al ente el hombre sólo quiera mantenerse en éste y que, la mayoría de las veces, sólo se atenga al ente. De manera propia e inmediata, el hombre presta atención al hecho de que, en tanto constituye para el hombre lo por-pensar y lo pensado, es solamente el ser lo que deja ser accesible e inaccesible al hombre. Éste encuentra su satisfacción en el ente y en el modo en que se muestra y casi se somete a sus necesidades y apetitos más inmediatos. El hombre extrae del ente así emergente la medida, como él dice, para su pensar y su hacer. Pero, en tanto el propio ser es la única medida del ente, y el hombre olvida el ser, él se pierde en la medida y equivoca su medida. En la morada doble y desdoblada del hombre predomina la desmedida.

Si por eso el hombre debe poder atender al ser y escuchar el Λόγος, primero debe apagar constantemente la desmedida y sus llamas. (Sobre algo, *trans*, es decir, más allá de la medida, se dice en griego ὑπέρ. De ahí ὕβρις.) Sobre ella Heráclito dice lo siguiente en el fragmento 43:

ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
"(La) desmedida es lo que se debe apagar más que (el) incendio."

Esta sentencia se hace más clara si no le atribuimos un sentido moral y representamos lo que ella expresa, el incendio de las llamas

de la desmedida, desde lo que se acaba de caracterizar acerca de la esencia del hombre (ψυχή-ζωή-πῦρ-φάος-φύσις, cfr. también αὖν "fuego seco"; c.f. fragmento 118). El tomar inspirador es sustentado y orientado por un λόγος, por un recolectar que es de un modo tan amplio, que su amplitud es determinada por el Λόγος, inmediata y frecuentemente ausente y, sin embargo, siempre presente, que debemos pensar como el ser mismo. A través del λόγος que el alma humana posee, la esencia del hombre recoge explayándose en el ser, abierto y despejado para éste. Lo claro de este despejamiento es, empero, oscurecido por las llamas incendiarias de la desmedida, pues ésta sólo sabe calcular la medida a partir del ente. El flamear inquieto del fuego de la ὕβρις arrebata la mirada y el comportamiento del hombre para allí y para acá, deshaciendo el recogimiento y alimentando la dispersión por la cual él traslada sus salidas, salidas por las cuales él, siguiendo el λόγος indicador de lo amplio, alcanza el ser al permitir que sólo él sea la medida. El fuego trémulo y oscurecedor de la desmedida se halla en una conexión intrínseca con la luz sosegada del despejar y de lo abierto, en que el alma se expande a través de su λόγος. Aunque ahora no podamos aprehender aún dicha conexión con suficiente claridad, se puede hacer al respecto la siguiente indicación. Lo claro, lo sosegado, la medida, lo oscuro, la luz flameante, la desmedida, son copertenecientes. Dicha conexión nos aclarará la esencia del "Λόγος", tan pronto seamos conducidos hasta aprehender los rasgos principales del ser experimentado de manera griega en una única mirada esencial, a través de otros fragmentos de Heráclito.

(Sobre la conexión entre fuego, luz y medida, véase el fragmento 30. Sobre la conexión entre lo uno que unifica, como ser, todo ente, y la luz y la claridad, véase el fragmento 64.)

El fragmento 45 dice que el alma humana posee un λόγος indicativo de lo amplio. El fragmento 72 dice que, la mayoría de las veces,

los hombres se vuelven resolutivos al Λόγος. Ambos dicen lo mismo y caracterizan aquello a lo que se entrega el tomar inspirador (el alma). Dado que el alma humana posee un λόγος indicativo e indicador de lo amplio, y éste, como anuncia la necesidad del ὁμολογεῖν, indica el Λόγος y permanece fundado y superado por el Λόγος, sólo podremos experimentar, saber y realizar la esencia del λόγος humano en el grado en que el propio Λόγος esté presente expresamente en el ensamblado atender a él.

En el intento de continuar el esfuerzo de representar el λόγος de Heráclito y alcanzar así la "lógica" originaria, se puede percibir, con base en lo dicho, que antes de considerar el λόγος humano, es menester delimitar la esencia del Λόγος de la manera más determinada posible. Pero, ¿cómo es posible lanzar la mirada a la esencia del Λόγος sin que el λόγος humano que nos sustenta y orienta se realice propiamente, es decir, en el modo de un ὁμολογεῖν? No podemos considerar "el Λόγος", que es el propio ser, y la esencia del hombre y de su λόγος, como dos objetos separados uno del otro, de la misma manera que colocamos delante de nosotros un objeto de investigación científica. Más bien, de acuerdo con lo que se ha dicho hasta ahora, se torna cada vez más claro que todo depende de la relación del Λόγος, como el cual esencia el propio ser, con el λόγος humano e, inversamente, del λόγος humano con el Λόγος. Si se habla con propiedad, no deberíamos hablar siquiera de una relación del λόγος humano con el Λόγος, porque tanto el λόγος humano como el Λόγος son ya en sí relación. Relacionar es una forma de colectar y recolectar -λέγειν. En la matemática griega, la palabra λόγος resguarda aún el sentido originario de "relación". La relación entre el λόγος humano con el Λόγος no es, por tanto, una relación entre cosas y objetos, sino la relación entre las relaciones, o sea, relación pura, sin origen, y solamente eso. Sin embargo, puesto que estamos acos-

tumbrados y cotidianamente nos vemos abocados a pensar siempre objetos en relaciones objetivas, nos parece de inmediato extremadamente difícil encontrar una estancia apropiada en la relación con el Λόγος, realizada desde el λόγος, pero es aún más difícil encontrar el pensar apropiado para esa relación. Jamás podremos alcanzar dicho pensar que es, en realidad, el único pensar propio y verdadero por medio de cualquier maniobra o deducción. Solamente podemos prepararlo. De la misma manera que la interpretación de un poema nunca puede forzar que el escuchar de la palabra poética se adecúe a sus resultados, tampoco la interpretación de un fragmento y de una sentencia del pensador jamás puede trasladarnos, de inmediato, al propio pensar.

Pero, ¿cómo debemos preparar el ὁμολογεῖν en cuanto relación propia del λόγος humano con el Λόγος? (cf. el apartado b del § 7). La preparación incluye dos cosas. Una, que nos aprestemos para el λέγειν, que se distingue en el tipo de un ὁμολογεῖν, y otra, que ese mismo λέγειν esté listo como λόγος para el presente del Λόγος. Pero esta preparación será en vano, bajo todos los aspectos, en tanto permanezca confuso lo que distingue el presente y, con ello, el arribo y el modo de convocación "del Λόγος". Todos los esfuerzos decisivos y orientadores en la preparación del ὁμολογεῖν deben dirigirse a saber la medida propia del presente "del Λόγος". Pero esto es también conocer la región a partir de la cual él se contrapone y viene al encuentro del λόγος humano. Si no quiere quedar petrificado ciega y obstinadamente en una opinión particular, el pensar del hombre debe, por tanto, comprobar el todo que se ofrece en el ámbito de la experiencia y tradición humanas, en cuanto relación con el Λόγος que se ofrece desde el λόγος.

c) La aparente contradicción entre el Λόγος entendido como colección y como lo "separado". Fragmento 108. El πάντων κεχωρισμένον en cuanto determinación distintiva, por-pensar, del Λόγος como ἓν πάντα y la región no objetiva del Λόγος

Tampoco un pensador del rango de Heráclito se exime de la tarea de escuchar aquello que otros, antes de él y junto con él, dijeron acerca de lo que constituye el saber en sentido propio, τὸ σοφόν. Esto significa: en qué consiste lo sabible propiamente dicho, qué rasgo fundamental posee y qué se debe saber propiamente en tal saber. Tenemos razones suficientes para suponer que Heráclito conocía el pensar de Anaximandro, y que pensó con base en ese pensar. A partir del fragmento 50 podemos experimentar qué saber en sentido propio, τὸ σοφόν, radica en el ὁμολογεῖν. Podemos preparar ahora este ὁμολογεῖν en cuanto posible λέγειν del hombre, lo que también significa preparar este último para aquél. ¿Cómo debemos recogernos en el Λόγος, cómo debemos ir a su encuentro y extendernos hasta él sin saber antes lo que caracteriza su presente? Heráclito se ocupa de ese saber, previo al pensar y saber en sentido propio. En el fragmento 108 dice claramente:

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

"De todos los λόγοι que (ya) oí, ninguno alcanza el lugar a partir del cual se torna familiar con el hecho de que lo por-saber, en sentido propio, esencia con respecto a todo ente a partir de su (propia) región."

El contenido vago y general de este fragmento expresa que Heráclito llega a determinar lo que distingue, propiamente, lo sabible. De acuerdo con el fragmento 50, el saber en sentido propio se recolecta

en el Λόγος que, como dice el mismo fragmento, en cuanto lo uno, recolecta todo. Ahora se dice que él es πάντων κεχωρισμένον. Se acostumbra a traducir esta expresión por: "aislado de todo" (Diels) o "separado de todo". Un traductor podría exagerar aún más el κεχωρισμένον y nombrar lo "separado" con el término latino correspondiente, "*ab-solutum*", esto es, lo que se ab-suelve, dis-suelve. "El Λόγος" nombrado por Heráclito sería, así, lo "absoluto". Por absoluto la metafísica entiende el ente más elevado consistente en sí mismo, el fundamento y la causa de todo otro ente.

Desde la interpretación cristiana de la metafísica, que actúa aún en el *Anticristo* de Nietzsche, aunque en forma de una reacción dependiente, se equipara lo "absoluto" con Dios, entendido como creador del mundo. Este "absoluto" pensado por el cristianismo es teológico, dogmático, y eso quiere decir, interpretado de manera trinitaria como la unidad de tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Según la primera sentencia del Evangelio de San Juan, el Λόγος es la segunda persona de la divinidad, del cual se dice:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸ θεόν. πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

Según la traducción de la Vulgata, esto quiere decir:

"*In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est.*"

"En el inicio era el verbo, y el verbo era con dios y dios era el verbo. En el inicio él era con dios. Todo ha sido hecho por (él), y sin (él) nada es hecho, de lo que es hecho".

No prestaremos ahora atención a la concepción del λόγος como verbo y como palabra, sin olvidar que este verbo es la segunda persona de la divinidad y de que el verbo se hizo hombre en cuanto dios redentor. Tampoco pretendemos investigar todas las objeciones modernas a esas sentencias que dan inicio al Evangelio de San Juan, pronunciadas, por ejemplo, en el *Fausto* de Goethe, en el que se dice que al principio no fue "el verbo" sino "el hecho". Debemos retener solamente que ahora "ὁ Λόγος" se equipara con la causa más elevada de todo lo que surge y es creado, y que ese ente más elevado, el Λόγος, aparece en la metafísica como lo absoluto. De manera correspondiente, las múltiples interpretaciones de lo absoluto interpretan también el Λόγος, ora como verbo, ora como razón del mundo, ora como "sentido" del mundo, como "ley del mundo", como "espíritu absoluto". Si pensamos que, a través de los siglos, esa equiparación del Λόγος con lo absoluto se fue consolidando gradualmente, no es de sorprenderse que en el fragmento citado se interprete la palabra griega κεχωρισμένον como "lo absoluto".

Por más que la tradición metafísica sea aún tan evidente, por más que el poder del pensar metafísico sea todopoderoso, y por poca idea que podamos tener acerca del pensar pre-metafísico, en lo concerniente al comienzo único e incomparable del pensar occidental debemos procurar suspender las transposiciones apresuradas de representaciones metafísicas para el pensar "inicial" y escuchar lo que se dice en este pensar, a partir de él mismo y del ámbito de su propio decir. Lo que Heráclito piensa es cómo lo que se debe saber actúa en este saber propiamente dicho, por tanto, en el ὁμολογεῖν y, así, en el λόγος humano, y cómo esencia con respecto al todo del ente. Lo sabible propiamente dicho es "el Λόγος". Si el λέγειν humano debe prestarle atención, si debe recogerse en él y debe poder recogerse en él, entonces "el Λόγος" en sí mismo debe recogerse en sí a partir

de ese recogimiento humano y estar presente en el todo del ente en cuanto la colección originaria del ente en el todo. Pues, aunque "el Λόγος" interpele con propiedad al hombre, éste no puede ser interpelado en cuanto ente aislado. Pues el hombre es hombre solamente en virtud del λόγος humano, y en el modo propio de estar siempre, de algún modo, asumiendo un comportamiento a través del λόγος frente al ente en el todo. Al ser interpelado por el Λόγος, el λόγος humano interpela siempre el todo del ente en el todo y, en la relación del hombre con el todo del ente actúa siempre el presente del Λόγος en el todo del ente. Sin duda, esas relaciones no fueron tematizadas por el pensar temprano. Nosotros, modernos, desde hace mucho nos acostumbramos a experimentar y a interpretar la referencia del hombre al ente y al ser a partir de la relación sujeto-objeto. Por eso, es muy difícil para nosotros aclarar, de manera pre-metafísica, el presente del Λόγος. El Λόγος es la colección resguardadora que, como uno, unifica el ente en el todo y se presenta así como el ser del ente en el todo, y deja aparecer en su claridad.

El fragmento 108 dice ahora sobre "el Λόγος", que es πάντων κεχωρισμένον –según la traducción y comprensión habituales, que está aislado, separado, di-suelto, *ab-solutum* de todo. Dejemos en suspenso esta interpretación metafísica y observemos, solamente, que ella conecta el carácter de lo absoluto con la esencia del Λόγος y, principalmente, del Λόγος en el sentido originario de colección resguardadora.

Sin embargo, si pensamos el Λόγος en ese sentido originario y atendemos, de acuerdo con el fragmento 108, al hecho de que éste es aprehendido por el saber en relación con el λόγος, con el πάντων κεχωρισμένον, resulta fundamentalmente difícil conciliar lo dicho acerca del Λόγος con la colección originariamente resguardadora. De acuerdo con todo lo que ha sido dicho hasta ahora acerca del Λόγος, debemos esperar como rasgo distintivo que, en cuanto colección res-

guardadora del ente en el todo y del hombre en particular, él se refiera al ente y no se encuentre de ningún modo aislado, cerrado en sí mismo como una cosa en sí. Aislado, ¿cómo podría el Λόγος esenciar como lo uno, como lo único originario que unifica todo? Pero quizás el fragmento nos haga pensar que a pesar de mantenerse esencialmente referido al ente en el todo en cuanto colección resguardadora, el Λόγος es independiente de dicho ente, siendo lo que reposa en sí mismo. En este caso, la afirmación de que él es "aislado", "separado" y "absoluto" se equivoca y nada dice. Ella no dice nada sobre lo más decisivo. Nada dice sobre el modo en que la colección originariamente resguardadora se refiere al ente y sobre el hecho de que reposa en sí misma, precisamente en esa relación. Si el πάντων κεχωρισμένον la determinación distintiva del Λόγος como ἓν πάντα εἶναι, debe significar otra cosa. Del intento de traducir y pensar el πάντων κεχωρισμένον libre de la interpretación habitual y sin el peso del modo metafísico de pensar, resulta algo asombroso, a saber, que eso que propiamente se debe saber, el πάντων κεχωρισμένον, contiene lo que acabamos de considerar necesario.

No requerimos someter con violencia la palabra κεχωρισμένον a un significado elaborado especialmente para ella. Basta liberar solamente la palabra del significado habitual, abusado y superficial, y permitir la dignidad de la palabra que un pensador pronuncia, con el fin de nombrar lo que propiamente se debe saber. κεχωρισμένον pertenece a χωρίζω, χωρίζειν, traducidos usualmente por separar, aislar. Con eso solamente se piensa en la colocación aparte de lo uno relativamente a un otro, sin prestar atención a aquello a lo que pertenece el apartar y que lo fundamenta, aun más, ni se percibe que esa traducción no hace resonar nada del significado literal de la palabra griega. Pero este significado indica, justamente, aquello que fundamenta todo apartar, colocar aparte, aislar, lo que hace no-verdadera

la traducción corriente y frecuente de χωρίζειν por "separar" y "aislar", ya que no deja aparecer lo nombrado en χωρίζειν.

En el verbo χωρίζειν se halla ἡ χώρα, ὁ χῶρος. Traducimos: lo alrededor, la cercanía que rodea, que envuelve y resguarda una morada. Las palabras χώρα, χῶρος, se remontan a χάω (y de ahí caos), bostezar (abrir la boca), tener una grieta, des- encerrarse, abrirse. En cuanto lo alrededor que rodea, ἡ χώρα es "la región". Entendemos por ello la región abierta, lo amplio en que alguna cosa puede encontrar morada (de-morarse), de donde procede, llega, viene al encuentro. ἡ χώρα como la región puede ser nombrada también, en una forma imprecisa, "el lugar". Pero "lugar" y "región" no son lo mismo. Los griegos dicen τόπος para significar "el lugar". Éste es el lugar en que algo acontece, se presenta, subsiste. El lugar está siempre en una región, tiene a su rededor lo alrededor que proviene de la cercanía. Hablamos de regiones celestes y difícilmente podemos hablar de lugares celestes. En el Tirol se acostumbra a decir "*keine Gegnet haben*", esto es, no tener campo de tiro. Cuando decimos "en la región del Feldberg", no queremos decir "en la dirección de" ni el lugar ocupado por el Feldberg, sino lo amplio que rodea, resguarda, abre y deja venir al encuentro lugares y direcciones. Sin embargo, esto amplio abierto no es el vacío de un continente de cosas, sino lo abierto que se delimita, cuyos límites mismos se vuelven nuevas regiones, siendo también amplios e indicadores. Puesto que la región, así entendida, siempre circunda el lugar, y en esta vuelta permite la fijación y posesión de lugares, ella constituye lo esencial del lugar, su localidad. Por eso, y solamente por eso, χώρα puede significar también el lugar en la acepción de una región tomada como un lugar ocupado, un sitio determinado según una medición y delimitación específicas. En los lugares y en el modo en que ellos sostienen lo alrededor aparecen la articulación y la acuñación ocultas de la región, sin que ella devenga expresamente,

sin embargo, un "objeto". El carácter de no-objeto de la región es la señal, no de un ser rebajado, sino de un ser más elevado.

Comprender el verbo χωρίζειν a partir de χώρα no constituye ninguna violencia o pretensión exagerada. Significa trazar una cercanía que rodea, traer a una región y dejar presenciar a partir de esta región. Lo que es llevado así a un amplio alrededor y alojado allí puede ser observado como algo separado, en la doble condición de, primeramente, poder ser comparado con lo que aparece en otra región y, en esa comparación, atenerse solamente a la diferencia. Aquí sólo se ve lo separado. Aislamiento, separación, escisión, son consecuencias esenciales de la región y de aquello que es rodeado por una región. Por un hábito extraño pero siempre recurrente del pensar, que merecería una explicación propia y específica, al observarse una colocación aislada en una región, una separación, un colocar aparte, se olvida siempre que la cosa así apartada siempre remite, a partir de su región, a otras cosas y a sus regiones. Sólo prestamos atención a las cosas y a sus respectivos lugares como si éstos fuesen cosas simplemente dadas y distintas. Según su esencia, un κεχωρισμένον nunca es simplemente lo que se coloca aparte, sino lo que aparece a partir de una región, a partir de su propia región. Para obtener la experiencia de una mirada capaz de aprehender esa conexión esencial, no basta simplemente retroceder a los presupuestos mediante una argumentación que aísla y separa. No basta decir simplemente que, al aislar una cosa de otra, se realiza una relación que liga una con otra. Pues, ¿cómo cosas desprovistas de relación podrían estar separadas unas de otras? El "aparte *de* otra" es siempre y necesariamente la relación "de una con otra". Los griegos ya sabían que διαίρεσις es aún y es ya σύνθεσις. Pero, como se dijo, para comprender la esencia griega de χωρίζειν y κεχωρισμένον no basta, simplemente, la argumentación formal y vacía que dice: separar también es ligar y relacionar. Al con-

trario, se trata de encontrar una mirada adecuada a la consistencia propia de la esencia de la región y de lo que está dotado de región, y solamente a partir de ahí pensar el κωρίζειν y el κεχωρισμένον.

d) El Λόγος como región del presente, en la cual y a partir de la cual todo hace presencia y ausencia. La diferencia originaria entre ser y ente

Para la comprensión del fragmento 108, es menester dar otro paso aún más esencial, pues el κεχωρισμένον no es dicho aquí de una cosa cualquiera, ni de una cosa, ni de un ente, ni del ente en el todo, sino del propio Λόγος. Éste es lo originario, la colección que preserva la verdad del ente en el todo, el ser. El Λόγος es λέγων, lo que recolecta, lo que unifica, lo que contiene y garantiza la morada al ente en el todo. Él no es todo eso "también", él es sólo eso, y lo es como Λόγος. Para reconocer que con esta visión esencial del Λόγος se logra alcanzar la conexión esencial entre Λόγος y χώρα en el sentido de "región", basta seguir solamente el sentido de Λόγος, dejando de lado los preconceptos generados por interpretaciones y traducciones. Puesto que se trata de pensar el ser mismo, no debemos aludir simplemente a las relaciones espaciales. La χώρα es lo amplio que se abre, que viene al encuentro. Del Λόγος se dice ahora que es κεχωρισμένον. La traducción por "separado", "disuelto", "absoluto" se muestra ahora inadecuada no sólo porque no considera en el κεχωρισμένον la χώρα, sino porque de antemano asume como cierto que se debe pensar la palabra κεχωρισμένον como forma positiva, y que lo separado y lo disuelto significan lo que sirve de base a la separación y disolución. Pero si cabe decir πάντων κεχωρισμένον del Λόγος, de lo cual no hay la menor duda, y si él esencia como λέγων, en la acepción de re-colecta que preserva originariamente lo verdadero, entonces el κεχωρισμένον

no puede estar usado como forma pasiva, sino como forma media. El Λόγος es cuanto λόγος πάντων κεχωρισμένον: en relación con el todo del ente, la región que rodea todo, que se abre a todo y viene al encuentro de todo. El presente que recolecta y resguarda todo y cada uno, a partir del cual –en cuanto pura y simple región– todo surge y recibe su generación y corrupción, su aparecer y desaparecer. Que del Λόγος se diga πάντων κεχωρισμένον no significa que esté separado y colocado aparte de todo, sino lo que se coloca para todo en cuanto la región de su presente en el modo de un recolectar que preserva lo verdadero. Como colección que preserva originariamente lo verdadero, el Λόγος es la región del presente que sale al encuentro, en la cual hace presencia y ausencia lo que viene y lo que va.

Recién ahora se puede y se debe, incluso, mirar conjuntamente el otro momento esencial comprendido en el πάντων κεχωρισμένον. En cuanto región del presente en que todo hace presencia y despresencia, el Λόγος se muestra a partir de él mismo, y nunca a partir del ente aislado o a partir de su agregado.

Aquí actúa *la* diferencia originaria entre el ente y el ser.

Pero esta diferencia entre ser y ente es cualquier cosa menos separación, aislamiento. Ciertamente, hasta hoy el pensar de los pensadores nunca llegó a pensar dicha diferencia, que es, incluso, "la diferencia" por excelencia. Si bien, esa diferencia entre ser y ente se encuentra, para el hombre, como lo más próximo de toda proximidad, para la concepción humana es lo más lejano. Casi no poseemos el menor campo de visión y de perspectiva para ver su esencia. Pero tanto Heráclito como los otros pensadores tempranos intuían la cercanía enigmática del ser presente, aunque ausente.[51]

51. Cfr. el fragmento 72.

Esta interpretación πάντων κεχωρισμένον (fragmento 108) puede aparecer siempre extraña y arbitraria. Para cualquiera que insista en interpretar metafísicamente incluso el pensar preplatónico, tal impresión será inevitable. Sin embargo, se puede considerar un doble aspecto como prueba suficiente de lo que aquí debe ser atendido. En primer lugar, que la interpretación del πάντων κεχωρισμένον no fue elaborada a partir de estas dos únicas palabras, sino que se realizó a partir de una visión de todos los fragmentos de Heráclito conservados hasta hoy. En segundo lugar, la interpretación hecha no se apoya sólo en Heráclito, sino que ella piensa igualmente aquello que los otros dos pensadores tempranos -Anaximandro y Parménides- dicen acerca del ser del ente. Todo esto no puede ser expuesto ahora. En cambio, mencionaremos aun dos fragmentos de Heráclito, que ya en su estructura lingüística se conectan objetivamente con el fragmento 108, a pesar de parecer mostrar lo pensado allí, con una perspectiva diferente en cuanto al contenido.

Repaso

3) El desdoblamiento discrepante en el volver a y volver contra como referencia del hombre al ser y al ente. La fisura en la duplicidad del desdoblamiento y el actuar relacional de los λόγοι. Fragmento 72. Referencia a los fragmentos 50 y 108

Consideremos el fragmento 72. Debemos observar, de paso, que empleamos el título "fragmento" solamente por consideración de la designación usual. "Fragmento" designa, en este caso, un concepto literario-filológico. En los demás casos, como sucedió en los cursos

anteriores,[52] se mencionó la palabra de Heráclito con el término "sentencia". Se debe, a propósito, evitar la concepción del decir pensante de Heráclito como una especie de "sentencia oracular".

Bajo el hilo conductor del fragmento 72 busquemos poner en claro que (y hasta qué punto), según el saber de Heráclito, el Λόγος está siempre presente para el hombre, pero, igualmente, y la mayoría de las veces, ausente. Los hombres sólo pueden corresponder a ese extraño presente del Λόγος mediante una relación también peculiar con el Λόγος. Los hombres se relacionan con el Λόγος de un modo privilegiado: de ordinario están vueltos a él. Sin embargo, al mismo tiempo se vuelven contra él, en tanto se apartan de aquello a lo que más han vuelto. La primera parte de la sentencia dice lo siguiente:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται...
"Del Λόγος al que se han vuelto en lo resolutivo, de ese precisamente se apartan"

El δια, pronunciado dos veces, aunque en significados diferentes, determina el ensamblaje de lo que ahí es pensado. Lo que es siempre y, al mismo tiempo, constante, se muestra en su constancia como algo roto, mas no interrumpido o destruido. Si entendemos por Λόγος la colección originaria, y si en ella pensamos el ser, entonces la primera parte de la sentencia puede ser descrita del modo siguiente: la mayoría de las veces, en el origen y destinación de sus comportamientos, el hombre se vuelve al ser, pero de tal manera, que habitualmente se

---

52. Cfr. "El inicio del pensar occidental" en este volumen.

vuelve contra él. Cuando escuchamos por primera vez la indicación de esa relación extraña del hombre con el ser, tenemos la impresión de que en ella nada está siendo pensado, de que se trata de una cosa que los pensadores se quedan pensando en especulaciones disparatadas. Pero justamente este hecho, de que lo pensamos así, constituye la comprobación inmediata de que lo que acabamos de decir acerca de la relación con el ser, nos sobrepasa en todas partes. Porque la mayoría de las veces estamos vueltos al ser resolutivo, entendemos el ser como algo evidente.

¿Quién no entiende cuando una persona utiliza en su discurso la palabra "es"? Entendemos "ser" y, sin embargo, nos volvemos hacia nosotros, a saber, a lo así entendido, no más. Ente está presente, sin duda, en toda parte, pero ¡"el ser"! esta montaña es y no es, la montaña le incumbe al hombre, pero no el "es". Este río es o no es, el río sobrecoge al hombre, pero no el "es". Este hombre es o no es, el hombre viene al encuentro del hombre, pero no el "es". Dios es y no es, dios reina sobre los hombres, pero no el "es". La montaña, el río, el hombre, dios, todos ellos y, sin duda, muchos otros, de este tipo o de otro, nos conciernen. El "es", empero, es tratado por nosotros como un suplemento indiferente, si es que alguna vez le prestamos alguna atención. Sin embargo, el "es" nombra el ser. ¿Qué sucedería, entonces, si el hombre no estuviera de antemano y, así, en la mayoría de las veces, vuelto a él? Si él no se encontrara en el presente del ser, ¿qué sería entonces de la montaña que es o no es, del río que es o no es, del hombre que es o no es, de dios que es o no es? Sin el presente del ser, ¿qué sería de todo ese amontonamiento y afluencia del ente? Sin embargo, en la mayoría de las veces el hombre se vuelve contra el ser, sin alejar, con ello, el presente del ser. ¿Pero cuál es la consecuencia de ese volverse contra el ser? ¿Qué acarrea él al mismo tiempo y constantemente consigo?

Heráclito habla sobre eso en la segunda parte del fragmento 72, introducida con el καί:

καὶ οἷς καθ᾽ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

"Por eso también, aquello (múltiple) con que se topan cotidianamente."

Ahora Heráclito no trata del singular del ser, sino del plural del ente. El hombre se encuentra cotidianamente con la multiplicidad del ente, la sigue, sumergiéndose y perdiéndose en ella. Pero, ¿cómo puede decir Heráclito que el ente aparece extraño al hombre? ¿No es el ente lo más corriente, lo que está bajo su dominio, aquello con lo que él está familiarizado, aquello a lo que él se dirige? Sin duda. Pero en la perspectiva de la única cosa que el pensador ve, en la perspectiva del Λόγος, del ser, el ente es lo que parece extraño al hombre, en toda su urgencia, precipitación y hábito, en toda su utilidad y productividad, pero también en su encantamiento y serenidad. Pues el ente sólo sería y es, confiadamente, como aquello que él es *en cuanto* ente cuando es y está presente en su ser, y el ser es, en sí mismo, lo presente. Hoy en día, por ejemplo, el hombre tiene toda confianza y familiaridad con las máquinas, para él la cosa más común es el uso de los aparatos técnicos, hasta el punto de relacionarse con ellos como si fuesen seres vivientes. ¿Pero quién sabe algo de lo que es la máquina? ¿Quién sabe qué es la técnica? ¿Quién tiene alguna idea acerca de la esencia de la máquina, del ser de este ente que fundamenta la esencia irresistible de la máquina? Aunque algunas personas aisladas tuvieran una vaga idea sobre ese ser y su historia, es decir sobre todo su destino, dicho saber, ante el carácter urgente e incondicional de la productividad cotidiana, resulta ser una insignificancia pasajera. Frente al ser, el hombre se encuentra tan desorientado que se refiere

al “ser” y al “es” como mera verborragia a favor de la omnipotencia del ente. Sin embargo, consciente o inconsciente, dicho volverse contra el ser siempre y sólo acontece gracias al presente del ser. En tanto es, el hombre siempre porta esa relación con el presente del ser.

En la primera parte de la sentencia, Heráclito habla de la referencia del hombre al ser. La referencia es doble: un volver precedente a un todo que al mismo tiempo en la mayoría de las veces permanece un volverse en contra. En la segunda parte de la sentencia, Heráclito habla de la referencia del hombre al ente. Esta referencia también es doble, es un constante encontrar sin conocer, un deparar y un pasar por alto. Esta simple discrepancia en la referencia al ente es, empero, solamente la consecuencia esencial de la discrepancia en la referencia al ser. Puesto que el ser, aunque presente, está ausente, se tiene la impresión de que solamente el ente tiene primacía, de que el ser está sumergido.

Pero la referencia del hombre al ser no se encuentra junto a la referencia del hombre al ente. No se trata de dos referencias separadas, una al ser y otra al ente, sino de una relación caracterizada, sin duda, por una duplicidad peculiar en que el hombre encontrándose en el presente del ser, se comporta con el ente y éste viene al encuentro a la luz del ser. Esta duplicidad simple, según la cual y en la cual el hombre, encontrándose en medio del ente, se comporta respecto a él, esta duplicidad es al mismo tiempo y constantemente discrepante en cada uno de los doblamientos. Es un desdoblamiento discrepante que caracteriza la morada del hombre en medio del ente.

Lo que aquí se presenta, con base en otro pensar, puede lanzar alguna luz sobre la sentencia de Heráclito. No se está afirmando que Heráclito pensó o dijo todo eso expresamente. Pero en la insistencia de pensar cada día lo que se dice es posible que la oscuridad, la inicialidad y la amplitud de la sentencia puedan abrirse para nosotros, es posible que la sentencia pueda interpelarnos en un día venidero.

No hay otro camino para aclarar el presente del Λόγος para el hombre. Para situarnos correctamente frente a la "lógica", si toda "lógica" proviene de la referencia del hombre al Λόγος, y si la lógica predomina como morada del hombre en medio del ente, deberemos entonces, algún día, pensar el Λόγος en forma más originaria, más originaria incluso que Heráclito.

Habiendo experimentado y pensado el fragmento 72, se descubre que éste constituye la primera claridad distante de un saber del ser y de la referencia del hombre al ser.

El desdoblamiento discrepante de la referencia del ente al ser es la señal de la postura extraordinaria del hombre en medio del ente. En el "des-dis" [*Zwie*] del desdoblamiento y de la discrepancia se anuncia una fisura. De acuerdo con los hábitos del pensar metafísico, tendemos a pensar solamente en lo doble y en la duplicidad, aprehendiéndolos como "contraposición" y enderezando dialécticamente lo contrapuesto. Lo doble, en el desdoblamiento discrepante, debe ser pensado, empero, en el sentido de fisura, de la apertura en que la esencia del hombre se desdobla y recoge, pero también se dispersa, en el modo de un desdoblamiento discrepante (el desdoblamiento discrepante, lo simple de lo desdoblado: la diferencia.)

Porque buscamos pensar la referencia del λόγος humano al Λόγος, la escucha del fragmento 72 debe proporcionarnos algún auxilio.

En virtud del desdoblamiento discrepante, la morada del hombre en medio del ente es muy extraña, para no decir ominosa. Dicha morada presupone un lugar cuya localidad no está, de inmediato, dada al hombre. Por eso, el hombre debe hacerse al camino, en el sentido de buscar y cuestionar ese lugar de su esencia.

Tratamos de la relación del λόγος humano al Λόγος. Pero, dicho propiamente, el λόγος humano no constituye un miembro de esa

relación y "el Λόγος" el otro. Tanto el λόγος humano como el Λόγος son ya en sí mismos dicha relación. No se trata de una relación entre λόγοι, sino que *ellos* son el "entre" y el en medio del cual todo "entre" y todo lo relacional resguarda su esencia y su dominio relacional. Sin embargo, en el modo de decir propio de la comprensión y pronunciamiento corrientes, no hay, inicialmente, otro camino que no sea hablar de la relación del λόγος humano con el Λόγος. Ni los mismos griegos, ni Heráclito, encontraron jamás una palabra y un decir adecuados a ese relacional originario.

Este decir sólo podrá alcanzar un lenguaje cuando el Ser [*Seyn*] pensable haya llegado primero a su palabra. Algún día –no sabemos y nunca llegaremos a saber cuál– el Ser llegará a tal palabra, porque el Ser es imperecedero, pero también porque está siempre en camino de su verdad. Pues este destino del Ser hacia su verdad es el propio Ser en su inicialidad.

A partir del fragmento 72 experimentamos que la referencia del λόγος humano al Λόγος es discrepante y que la morada del hombre en medio del ente se caracteriza por un desdoblamiento discrepante. De manera correspondiente, el ὁμολογεῖν requerido en el fragmento 50 nunca puede llegar, por sí mismo, de una única manera, al hombre. El hombre debe destinarse y prepararse para una intimidad propia en el desdoblamiento discrepante.

El ὁμολογεῖν es el ser recolectado que colección en la colección originaria, en el Λόγος. Sin embargo, para poder recolectarse en el Λόγος, es menester poseer un saber sobre el Λόγος. Dicho saber es, presumiblemente, de un tipo específico, distinto de un simple conocimiento. Aunque este conocimiento llegue a expresarse en una frase, ésta y su mera comprensión no serían el saber cómo el hombre se recoge en el Λόγος y cómo debe permanecer en el presente del Λόγος.

¿Qué dice el pensador acerca del Λόγος? Ser recolectado en él es τὸ σοφόν, es saber en sentido propio. Heráclito habla siempre de ese σοφόν, y lo hace también en otra sentencia en que nos dice algo extraordinario acerca del τὸ σοφόν, esto es, del Λόγος. Se trata del fragmento 108.

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

En una traducción corriente:

"De tantos discursos que he oído, ninguno llega tan lejos para reconocer que lo sabio es algo separado de todo (*ab-solutum*) (Snell).

De acuerdo con ella, lo que constituye propiamente lo sabible es πάντων κεχωρισμένον. Se lo traduce, es decir, se lo entiende como "lo separado de todo", "aislado de todo". El nombre "absoluto" se impone en ese sentido de disuelto, separado de todo y, por eso, sin embargo, independiente de él. Con dicho nombre, la metafísica cubrió el ente supremo, que, en cuanto fundamento y causa de todo ente, experimentó múltiples interpretaciones, que siempre remitió a la explicación cristiana del mundo, sea acatándola, sea rechazándola y modificándola de acuerdo con el modo en que se experimenta y se concibe el mundo. Ya el comienzo de la metafísica occidental con Platón y, sobre todo, con Aristóteles, ofrece un bosquejo perfecto del el pensamiento metafísico de lo "absoluto". Platón conoce el ὑπερουράνιος τόπος –el lugar que se encuentra sobre el cielo. Al final de su *Física*, Aristóteles piensa el motor inmóvil en su propio lugar.

Con eso se abrió para toda la metafísica una vía a través de la cual se pensó la relación de lo absoluto con el mundo como una relación causal hacedora y constitutiva de las cosas, como relación con-dicio-

nante. Lo absoluto, en sí mismo, es cosa in-condicionada. Al comprenderse en la metafísica moderna, particularmente en la de Kant, preconcebida por Descartes y Leibniz, la condición y el condicionamiento de manera trascendental y conforme a la conciencia, nada se modificó en la esencia del pensamiento de lo absoluto y de su relación condicionante con el mundo. Esto queda muy claro en la metafísica del idealismo alemán, donde el pensamiento fundamental de la metafísica moderna, el pensamiento kantiano de lo trascendental, se entremezcla de modo bien peculiar con el contenido, especulativamente meditado, de la cosmovisión cristiana. La relación de "condición" es, para nosotros, tan común, que ni siquiera llegamos a cuestionar el origen y la esencia de esa relación. Ella desempeña un papel fundamental donde menos lo sospechamos y, sin embargo, deberíamos esperarlo, si sabemos alguna cosa sobre la esencia de la metafísica, a saber, en la metafísica de Nietzsche, la metafísica de los valores.

Estas burdas indicaciones deben ser suficientes para volvernos, al menos, cuidadosos y atentos frente a la traducción e interpretación negligentes del πάντων κεχωρισμένον de Heráclito, en cuanto lo absoluto en el sentido en que lo piensa la metafísica.

Sin embargo, resulta tan sólo un primer intento pensar con Heráclito cómo el σοφόν, cómo el saber propiamente dicho, lo por-saber está remitido esencialmente al saber, es decir, al ὁμολογεῖν y, así, al λόγος humano, en cuya relación éste esencia en el todo del ente.

Tercera sección

Retorno a la región originaria de la lógica

§ 7. Esclarecimiento del ser inicialmente pensante y experimentable. Fragmentos 108, 41, 64, 78, 119, 16, 115, 50, 112

a) El "consejo que dirige" y el ensamble (ἁρμονία) de la recolección originaria. γνώμη y Λόγος como lo uno unificante en el presente, consejero y aconsejador de la colección que resguarda de modo originario

En la sentencia 108 es determinado τὸ σοφόν –lo propiamente sabible– como el presente que viene al encuentro en la región en la que todo hace presencia. La sentencia 41 expresa de manera *aun* más decisiva, el carácter único del σοφόν, pero descrito al mismo tiempo de una forma que propicia una nueva mirada en la esencia del Λόγος. Muy controvertida en su configuración lingüística, la sentencia 41 fue fijada en la siguiente versión:

ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασϑαι γνώμην, ὁτέη κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων.

"Uno, el único uno es lo que se sabe (y significa saber) permanece frente a la γνώμη que lo dirige todo a través de todo."

Al aproximarnos inicialmente sólo al contenido de la sentencia, encontramos desde fuera que lo sabible –τὸ σοφόν– es lo uno, ἕν, que se relaciona con el πάντα. Sin embargo, no se habla de Λόγος y de su λέγειν. Al contrario, escuchamos palabras que todavía no habían aparecido. La sentencia habla de γνώμη y de κυβερνᾶν. Suena extraño que lo sabible, el Λόγος, sea él mismo γνώμη, palabra que, de acuerdo con el diccionario, puede ser traducida correctamente por "conocimiento". Conforme al significado corriente de Λόγος como razón, "razón del mundo" (razón universal), la equiparación de Λόγος y γνώμη, de "razón" y conocimiento, no presenta la menor dificultad. Pero ὁ Λόγος es la colección en un resguardo originario. Se dice que γνώμη conduce. Un "conocimiento" como tal no "conduce" nada, ya que dirigir constituye un hacer y una práctica, mientras que el conocimiento es en sí "teórico". Para resolver el impase se ha buscado traducir γνώμη por "voluntad llena de penetración".

Por suerte, se conservan los fragmentos de Heráclito que nos brindan la oportunidad de pensar γνώμη y su esencia. Uno de ellos es el fragmento 78. El otro, el fragmento 64, nos dice algo sobre κυβερνᾶν, sobre el conducir.

El fragmento 78 reza:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

"La morada, aquella del hombre (en medio del todo del ente) no tiene γνώμαι, pero la morada divina sí las tiene."

Siguiendo las explicaciones anteriores sobre "física", "ética", "lógica", no traducimos ἦθος por "comportamiento moral", sino por "morada" en el sentido de habitar, residir en medio del ente.

Este es también el significado de la palabra ἦθος en otro fragmento de Heráclito (119) que dice: ἦθος ἀντρώπωι δαίμων, el cual sue-

le traducirse por: "Para el hombre, el modo específico de ser es su δαίμων." Esta traducción piensa de manera bien moderna, psicológica y caracterológicamente. El pensamiento de que, para el hombre, la dote de su inclinación sea lo que impulsa y empuja y persigue tal vez es cierto y puede, sin duda, suscitar acciones humanas. Pero eso aún no basta para atribuir ese significado a la sentencia de Heráclito. Se debe considerar el fragmento 119 como uno de los más esenciales que nos fueron legados. Él sólo puede ser explicado quizás al final de la interpretación concluyente de Heráclito. Pero eso quiere decir que debe ser pensado justamente con aquella sentencia que, en otra ocasión, nombré como la primera, en el intento de fundamentar el modo de pensar el pensador Heráclito en el todo. Se trata del fragmento 16.[53] El fragmento 78 dice que la morada del hombre en medio del ente no posee γνῶμαι. γνώμη significa, propiamente, el tipo de lo sensible y, en realidad, el modo en que todo ente se deja encontrar y se hace visible. γνώμη es la disposición del ánimo, pensada como disposición fundamental. Pero "sensibilidad", "ánimo", "disposición", "disposición fundamental", son representaciones bien actuales, no muy distantes de los "estados anímicos" observados y analizados por la psicología. Pero, aunque no pensamos psicológicamente la esencia del "ánimo" y de la "disposición", y aprehendemos su carácter extático –revelador y resguardador de lo abierto–, acabamos optando por uno de esos nombres en la traducción de γνώμη. El significado literal de γνώμη es tan rico y multifacético que incluye todo lo que designamos como ánimo, término que no lo restringimos, en una equiparación inmediata, a una facultad del sentimiento, sino que

---

53. Cfr. "El inicio del pensar occidental" en este volumen.

significa aquel ánimo de coraje por el cual alguien está en capacidad de realizar algo, de manera que γνώμη también puede querer decir resolución, convicción, determinación y consejo. Aquí, todo intento de traducción se arriesga a una unilateralidad, y debe cargar con ella.

Pero si en el fragmento 78 se dice que, en contraste con la morada humana, la divina posee γνώμη y si pensamos que la morada divina es el presente de una mirada penetrante, donde sólo en su mirada y en lo mirado por ella aparece el ente, entonces siendo lo que se opone a la mirada humana, γνώμη no puede significar alguna facultad o comportamiento entre otros. Sin duda, el hombre asume comportamientos frente al ente y lo mira bajo la luz del ser. Pero esta claridad del despejar no es nada de lo que el hombre pueda disponer desde sí mismo. Él sólo se encuentra bajo esa claridad. La preparación de lo que puede ser abarcado en una mirada, la mirada originaria por la cual solamente lo posible de la mirada puede llegar a lo abierto y permanece lo abierto mismo, este pre-parar del poder-aparecer del ente no es de origen humano. Pero este sentido preparador pertenece al significado de γνώμη. Podemos traducir este término con la palabra germana *Rat*, consejo, y comprender en ella el dejarse encontrar del ente en la preparación de una mirada y de un camino. En esta acepción originaria de consejo, el ente está previamente recolectado y contenido.

El fragmento 41 dice que ese consejo originario conduce todo a través de todo. El consejo, el dejarse encontrar que prepara el mirar y el camino, en el sentido originario (de comienzo), conduce. ¿Qué es conducir? El dirigir recolecta todo principalmente en una vía, indicando el camino recolector, manteniéndolo previamente recogido en lo abierto. Desde el comienzo actúa en una dirección el presente, donde lo que viene al encuentro en la vía dirigida, puede tanto presentarse como ausentarse.

El consejo originario conduce todo a través de todo, para que ningún ente choque con otro, para que cada uno pueda, a su modo, ensamblarse con lo otro y todo pueda aparecer en un ajuste (ἁρμονία) con todo. Pensado así γνώμη, ¿es el consejo que dirige originariamente todo, otra cosa que el presente de la colección originaria, aquel que resguarda todo en su presencia y ausencia? ¿No nos da la palabra consejo que dirige, γνώμη, una mirada clara de la esencia del Λόγος? ¿No debe preservar el consejo que dirige su πάντων κεχωρισμένον, la región que corresponde a todo, acoge, aconseja, presentifica, y a partir de la cual se abren todas las direcciones, caminos y vías abiertas? En principio resultaría una evidente arbitrariedad ligar con el Λόγος la γνώμη que dirige. Pero, puesto que ella sólo es propia de lo divino y se refiere al ensamblaje del todo del ente, y puesto que el rasgo de la colección originaria y preparadora surge de la γνώμη, no debemos esquivar el aparente paso osado que equipara γνώμη θεία y Λόγος. Pensados ambos en el sentido del todo del ente, y si pensamos con ellos la verdad aún encubierta del ser, en el sentido griego de la ἀλήθεια y de la φύσις, los dos términos nombran algo esencial sobre la esencia del presente. Esencial, aunque no lo primordial, en caso de que podamos pensar en preparar el pensamiento para ello. Pero el paso que reúne Λόγος y γνώμη θεία se muestra imprescindible cuando consideramos que λόγος y γώμη son nombrados del mismo modo que ἓν τὸ σοφόν: lo uno, a saber, lo único por-saber. Según el fragmento 41, este saber es ἐπίστασθαι –"tener por delante". Ahora podemos comprender comprender ese verbo en forma más adecuada y originaria, sin restringirnos al sentido posterior de reconocerse de ἐπιστήμη y de τέχνη. Demorarse ante y en el presente de la recolección originaria. Lo que se debe saber es γνώμη y Λόγος y, en realidad, saber como lo uno unificador: el presente consejero y aconsejador de la recolección originaria y resguardadora.

Pero ésta no puede ser algo separado y aislado del todo. Al contrario, es la región que viene al encuentro de todo, que rodea todo, que procura todos los caminos y direcciones, que dirige todo. El Λόγος es πάντων κεχωρισμένον. La demora en el presente de la recolección originaria, la relación humana con el Λόγος, es el ὁμολογεῖν.

b) Reconsideración del ὁμολογεῖν de la ψυχή y la interpretación del enriquecimiento del λόγος humano en cuanto demora recogedora en el presente del Λόγος originario

La pregunta ya fue planteada: ¿Cómo debemos preparar la relación propia del λόγος humano con el Λόγος? ¿Cómo debemos preparar el ὁμολογεῖν? La respuesta provisional sería que se debe, al menos, saber de la relación del λόγος humano con el Λόγος. Pero esto significa saber que y cómo el Λόγος es el presente y la región a la cual ha vuelto el λόγος humano, la mayoría de las veces resolutivo. Aunque sea muy fácil deducirlo por la propia nominación, el λόγος humano no debe ser pensado jamás como una referencia recolectora del hombre que, en cuanto relación humana, se encuentra escindida y delimitada en una vía propia, a través de un límite que excluye la relación más amplia, aquella con el "Λόγος". Antes bien, en cuanto λόγος humano, el λόγος de la ψυχή es el μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλεῖν λόγῳ, el más participativo volver a la recolección originaria. A partir de esta recolección originaria él posee, en cuanto relación con ésta, la esencia propia de una colecta. Reconocemos entonces ahora: si el μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλεῖν es ya un recolectar, pero también propiamente un ὁμολογεῖν, entonces colección y colección no son precisamente y siempre lo mismo. Queda igualmente claro que el λόγος τῆς ψυχῆς, el λόγος humano, debe ser pensado siempre y previamente como la colección en la

recolección originaria. Este λόγος humano es, él mismo precisamente y sólo en cuanto recogimiento en..., a saber, en la recolección originaria. Todo aquello que concierne siempre al λόγος humano y todo aquello que él es como λόγος, a partir de sí mismo, eso es él por y en la recolección originaria, aquella que siempre lo recolecta.

Sólo cuando mantenemos eso en nuestra perspectiva, podemos permanecer en el ámbito del pensar de Heráclito y del pensar griego en general. Solamente a partir de dicho ámbito podemos pensar otro fragmento de Heráclito, donde habla del λόγος τῆς ψυχῆς, del λόγος humano. Es el fragmento 115:

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

"Al tomar inspirador le es propio un recolectar que se enriquece a sí mismo."

Citamos el fragmento de Heráclito que Hegel toma como epígrafe a su *Fenomenología del espíritu* sin explicarlo ni traducirlo. Sin embargo, podríamos suponer que Hegel, habiendo escogido ese fragmento para epigrafiar su obra, la consideró a ésta como la interpretación de dicho fragmento. Bajo diferentes aspectos sería bastante enriquecedor desarrollar esas relaciones, con el fin de reconocer, sobre todo, en qué configuración se presenta el Λόγος históricamente en la metafísica moderna y qué quiere decir esto, en qué configuración el ser interpreta el hombre moderno. Pero esta no es ocasión para tales consideraciones. Contentémonos con la indicación de que Hegel concibe el λόγος heraclíteo como razón y entendimiento y, en realidad, como "divino", "absoluto". En su *Fenomenología del espíritu* Hegel intenta mostrar cómo la razón absoluta, asumida preliminarmente como subjetividad de la autoconciencia, o sea, en el sentido de Descartes, llega a sí mediante diferentes niveles de su aparecerse a sí

misma y, en este llegar a sí, revela más y más su esencia. Hegel escoge como epígrafe la sentencia de Heráclito en la perspectiva moderna de la certeza de la razón cuyo saber de sí aumenta más y más. La sentencia de Heráclito recibe así un sentido estrictamente delimitado, completamente extraño al pensar griego. Las traducciones usuales del fragmento también delatan el predominio de la interpretación metafísica del λόγος: Diels lo traduce de la siguiente manera: "El sentido (razón universal) del alma es aumentar más y más." O Snell: "El alma tiene sentido que siempre se enriquece a partir de sí mismo." Aunque tengamos siempre presente que, sin la interpretación implicada, toda traducción permanece incomprensible, debemos decir de todos modos que todas esas traducciones se realizan con base en el pensar metafísico. No obstante, en toda la atención de su dignidad, esa sentencia de Heráclito va a parecer siempre provisional, incompleta y superada por el espíritu, porque el pensar metafísico comprende su propia historia como aquello que ejecuta y ha ejecutado el desarrollo de una autoconciencia siempre creciente de la razón. Sin embargo, la sentencia de Heráclito no significa el autodesarrollo dialéctico de la razón absoluta. Ella dice, de manera diferente, que la esencia del hombre emerge de la referencia al ser, que ese origen es el origen en tanto que él se torna siempre más originario y más permaneciente en lo que le es propio. Pensar eso se vuelve para nosotros aún más difícil cuando no interpretamos el fragmento, como Hegel, en la perspectiva de la metafísica absoluta de la razón que se desarrolla. No faltarán obstáculos para esa reflexión, tanto si permanecemos de brazos cruzados como si insistimos, obstinados, en nuestras opiniones habituales. No hay duda de que la palabra acentuada y acentuadora de la sentencia es el ἑαυτόν –o sea, αὔξων–, que el λόγος del alma y, así, del hombre mismo, enriquece a partir de sí mismo. Sin embargo, esto da la impresión de que el propio hombre posee la

fuente a partir de la cual, desde sí mismo y por sí mismo, se despliega logrando y realizando, con ello, las posibilidades de la existencia.

Pero, ¿qué es el λόγος en cuanto ese λόγος? Como λόγος, él está recogido, precisamente, en la recolección originaria. El sí-mismo del λόγος humano no reside en el desatarse y desligarse, como referencia recolectora, y en todo acumular para sí mismo, en una búsqueda de sí. Él mismo es el λόγος humano, y esto en cuanto λόγος en el tomar recolector de sí de la colección originaria. Él se indica en ésta. Como indicativo de esa amplitud, su indicio se encuentra en la fuente del enriquecimiento. La esencia propia y correctamente comprendida de la profundidad del λόγος resguarda la posibilidad de que él se enriquezca a partir de sí mismo. ¿Cuándo y cómo el λόγος humano se hace más rico? Cuando está más recogido en la recolección originaria. El autoenriquecimiento del λόγος humano no acontece con la afluencia creciente del ente. Acontece cuando el presente usualmente ausente "del Λόγος", es decir, del propio ser, hace presencia. En el propio λόγος humano, en él como un λόγος, en él, por tanto, en cuanto el Λόγος lo recolecta, surge el desdoblamiento y el cumplimiento de la historia humana. A partir de la indicación del ser, y no por la activación del ente, el tomar puede ser más tomado, más inspirado que el inspirar.

La sentencia de Heráclito dice que el hombre en su esencia pertenece al ser, se determina como lo que se recolecta en él, y recibe de él sus propias posibilidades.

Consecuentemente, todo anquilosamiento del hombre en su propio poder que se olvida del ser es ὕβρις. El saber en sentido propio cuida del recolectarse ensamblable de sí mismo en la recolección originaria. A primera vista, la sentencia 115 parece decir lo opuesto de la sentencia 50. Pero, en realidad, dicen la misma cosa. Pues la sentencia 115 no dice que el λόγος humano sea autosuficiente y no necesite de

la relación con otra cosa para hacerse más rica. Por sí mismo, esto es, en su esencia, el λόγος humano es, como proclama el fragmento 50, el recolectarse ensamblable de sí mismo según el ὁμολεγεῖν. Pero, por otro lado, el recolectarse humano en el ser no es un mero hundirse y ahogarse en el todo, sino la compenetración sabia del hombre en su propia esencia, que se recolecta como λόγος en el presente del Λόγος y, así, permanece diferente. Recolectándose en el Λόγος, el hombre se recolecta a sí mismo en su propio ser. Aquello que el alma toma a través de su λόγος, el ser, ella no lo recoge en una especie de "vivencia subjetiva". Ella toma hacia adentro... ¿dentro de qué? No de una interioridad presuntamente subjetiva. La inspiración toma para dentro del λόγος, que recolecta el surgir ensamblable al Λόγος.

En el fondo, esta referencia del λόγος humano al Λόγος es tan simple que justamente nuestro pensar, comúnmente calculador, rehúsa su simplicidad, con sus puntos fijos de referencia, en tanto subsume las representaciones comunes de un sujeto humano, cuya subjetividad debe ajustarse correcta o equívocamente a lo objetivo. Si el sujeto humano es así la esencia del hombre, si se desdobla en su propia riqueza como referencia al ser y, eso quiere decir, *a partir* del ser y no del ente, si, sin embargo, la mayoría de las veces el hombre se dedica al ente y, como él mismo cree, se mantiene vuelto exclusivamente al ente, buscando en éste su escapatoria, y si, en virtud del hombre, esto es, en virtud de la referencia al Λόγος, está siempre en cuestión un ὁμολογεῖν, entonces podemos darnos cuenta de que Heráclito está delimitando siempre de nuevo la esencia del σοφόν, la esencia del saber en sentido propio. Vemos más claramente por qué en la caracterización de la esencia del saber propiamente dicho son nombrados el Λόγος y el λέγειν. Pero reconocemos también ahora, aunque sólo en contornos débiles, que debemos pensar el Λόγος y la esencia del λέγειν en la claridad o, tal vez mejor, como la claridad de

la experiencia griega del ser. A partir de la comprensión del Λόγος así entendido, nace la "lógica" originaria, aquella que puede enseñar más originariamente la esencia del pensar.

El λόγος humano es la relación con el ser, el Λόγος. Esta relación constituye la esencia del hombre. Esta esencia despliega, a partir de sí misma, su riqueza. Heráclito dice (sentencia 115):

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

"Al tomar inspirador le es propio un recolectar que se enriquece a partir de sí mismo."

El enriquecimiento del λόγος humano se funda en el hecho de que él es en cuanto él mismo la referencia al Λόγος, de que recibe *de* éste sus propias indicaciones y, por tanto, su esencia lógica, es decir, su sí-mismo. Ser en sí-mismo es ser interpelado por el Λόγος, es ser recolectado en su presente a partir de su recolectar. La esencia del hombre reposa en sí misma, en la medida en que espirando e inspirando, reposa en el presente del Λόγος. Sin embargo, inicialmente, la mayoría de las veces, el hombre se dedica al ente y, por eso, puede creer que en el sentido moderno de eficacia y efectividad el ente constituye el ámbito de su escapatoria. El hombre se dispersa y destruye en el ente. Por eso él no presta atención al ser. Parece también que para el hombre el ser es dado por el ente y en el ente. Comúnmente el ente "es", sin duda, "el ser". El ente se afirma como "el ser" por el modo en que el hombre –exclusivamente en la apariencia y apartándose de la cercanía del ser– es tributario del ente. Pero el Λόγος ya está presente en todo y, sin embargo, ausente. El hombre tampoco se mantiene sólo propiamente en el saber del Λόγος –τὸ σοφόν. El saber de lo propiamente sabible le es extraño. Éste consiste en el escuchar atentamente el Λόγος, es ὁμολογεῖν. El

saber propiamente dicho en el saber del Λόγος y la preparación de aquel λόγος humano, que se esencializa como ὁμολογεῖν, ese saber preparatorio del Λόγος originario es la “lógica” originaria. “Lógica” significa aquí: situarse dentro del Λόγος, en cuanto el presente de la colección originaria.

c) El saber, lo verdadero (desoculto) y el Λόγος. La colección descubridora de lo oculto en el desocultamiento que se realiza en el λόγος verdadero como la esencia del saber (σοφία). El ánimo extravagante y el ánimo gracioso del Λόγος

Mencionamos anteriormente, si bien sólo de pasada, otro fragmento de Heráclito que ahora puede ayudarnos a reunir en una unidad todo lo que se pensó hasta ahora. Eso significa siempre: mirar de modo siempre más esencial las referencias esenciales en el pensar recolectado. Nos referimos al fragmento 112:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.[54]

Presentemos primero una de las traducciones corrientes del fragmento, con el fin de que reconozcamos cómo la traducción se mantiene indiferente con respecto a lo que constituye para Heráclito lo por-pensar en sentido propio, el Λόγος, pero también para observar cómo en esa traducción la sentencia se hace vacía, hasta el punto de

54. σωφρονεῖν en lugar de φρονεῖν (Diels).

que difícilmente se la puede atribuir siquiera al pensar. Se traduce, por ejemplo (Snell):

"El pensar es la suprema completitud, y la sabiduría es decir y hacer lo verdadero, según la esencia de las cosas, obedeciéndole."

En la sentencia se habla de ἀληθέα, palabra que desde hace mucho se acostumbra a traducir por "verdadero". No se piensa, en absoluto, lo que eso significa ni, mucho menos, lo que significa para el pensar griego de los primeros pensadores. "Lo verdadero", como parece, todo el mundo puede comprenderlo. "Lo verdadero" –quien cree conocer eso, pretende conocer no solamente lo que es verdadero, en qué consiste lo verdadero, sino que también pretende saber lo que es la verdad y la esencia de lo verdadero. Así, esta traducción de la sentencia de Heráclito implica que se tiene en claro "lo verdadero" y que, según la opinión de Heráclito lo importante sería también "decir" y "hacer" "lo verdadero", esto es, de expresar correctamente lo correcto y de ponerse correctamente en acción. Es válido seguir y realizar lo verdadero, en las palabras y en los hechos. Independientemente de si eso corresponde o no al pensar de Heráclito, ¿quién negaría que aquí se pronuncia una exigencia elevada? Pero, ¿de dónde llega lo verdadero a la palabra y al hecho? ¿Qué es "lo verdadero"? Parece que Heráclito nos proporciona una definición en la sentencia. De acuerdo con la traducción mencionada, él dice que "sabiduría es decir y hacer lo verdadero", "según la esencia de las cosas", κατὰ φύσιν. El decir y el hacer se tornan verdaderos cuando "se orientan según la esencia de las cosas", o sea, cuando están en "adecuación" con las cosas. Verdad es la adecuación del decir y del hacer con las cosas. En la secuencia de un pensamiento de Aristóteles, se dice en la Edad Media: *veritas est adeaquatio intellectus et rei.* Kant mantiene con toda convicción esa determinación de la esencia

de la verdad, considerando innecesario discutirla. Según la traducción mencionada, parece que ya Heráclito ha sabido de esa esencia de la verdad, y que dicho saber constituye un bien común del conocimiento humano. Y, casi de manera exagerada, él se refiere aún a la condición y al fundamento de tal adecuación a las cosas, a saber, que se las escuche para comprobar sus propiedades y estados.

La explicación de la sentencia que se obtiene bajo el hilo conductor de la traducción citada hace aparecer todo en la más bella armonía y pulimiento. Sin embargo, aún persiste una dificultad para quien quiera seguir pensando. La dificultad consiste en percibir que esa explicación de la esencia de la verdad no puede ser la opinión de Heráclito, simplemente porque la delimitación de la verdad atribuida aquí a la sentencia, en el sentido de adecuación de decir y hacer con las cosas, sólo puede prepararse en el tiempo de la elaboración de la metafísica, con Platón y Aristóteles. La interpretación emprendida en la traducción habitual del fragmento 112 de Heráclito es históricamente imposible. Además, ella desatiende la dignidad del pensar inicial a favor de un lugar común. Debemos tomar otro camino, ya preparado en las reflexiones anteriores.

En la sentencia de Heráclito, la palabra ἀληθέα, traducida corrientemente por "lo verdadero", significa literal y esencialmente "lo desoculto". ἀλήθεια es una palabra fundamental del pensar griego inicial. Aunque es tan común la traducción por "verdad" y es conocida para nosotros la determinación de la esencia de la verdad como adecuación del enunciado con la cosa, no podemos olvidar que la sentencia fue pronunciada en el tiempo del pensar premetafísico, en un tiempo en que las palabras y las palabras fundamentales desplegaron su fuerza originaria de nominación. Pero si examinamos con mayor atención todo el fragmento, percibimos que en dicha sentencia todas las palabras fundamentales del pensar inicial se encuentran

ensambladas en una unidad, de tal manera que quien la haya tenido en cuenta, nunca saldrá de su asombro. Al contrario de la impresión de "trivialidad" que dan por la interpretación y traducción corrientes, la sentencia dice algo completamente distinto, inicial, que se mantiene enigmático, inagotable, convocándonos siempre de nuevo a su pensamiento. Por sólo enumerar, se encuentran en la sentencia junto a la ἀληθέα las palabras φύσις, λέγειν (λόγος), ποιεῖν (ποίησις), σοφίη, φρονεῖν y ἀρετή, ἐπαΐω (ἀίω). Cada una de estas palabras nombra, en una perspectiva esencial, la esencia del pensar griego inicial y de lo que en él se pensó. La sentencia propiamente dicha sólo habla del φρονεῖν y de la σοφίη "pensar" y "saber". Solemos traducir, en forma no interpretativa, φρονεῖν por "pensar" y σοφίη, según la interpretación de otros fragmentos, por "saber". Después de todo lo explicado hasta ahora quedó claro que, inicialmente, estas palabras "pensar" y "saber" son sólo nombres de preguntas y, en realidad, de preguntas aún no formuladas. En la traducción de esas y de las demás palabras se presenta lo mismo que con la traducción de la palabra ἀληθέα por "lo verdadero". Tomaremos ahora un camino posible, entre otros, para el esclarecimiento de la sentencia paso a paso. Pero no debemos olvidar que aquí nuestra mirada atiende sobre todo a explicitar aún más claramente la esencia del Λόγος nombrado aquí como λέγειν y, por tanto, en la conexión con σοφόν.

La sentencia se compone de dos frases. La primera dice algo sobre "el pensar". La segunda dice en qué consiste el saber. La sentencia nada dice, al menos en lo inmediato, acerca de la relación entre "pensar" y "saber". Pero, si se interpreta según las perspectivas esenciales, mucha cosa puede sacarse de la sentencia en forma mediata. Como la relación entre φρονεῖν ("pensar") y σοφίη ("saber") permanece inicialmente oscura, es recomendable mantener indeterminado el καί que inicia la segunda frase. καί significa "y". En las sentencias de He-

ráclito el καί casi nunca significa "y". Introducimos la interpretación del fragmento con la explicación de la segunda frase, y nos mantenemos en lo que destaca en esa frase, en ἀληθέα. Pues es en relación con esta palabra que en el fragmento se menciona λέγειν. El Λόγος aparece en relación como ἀλήθεια. De acuerdo con la comprensión y traducción corrientes, λέγειν es "decir" y "enunciar". Que ἀληθέα, en la acepción de "lo verdadero", sea mencionada en conexión con decir y enunciar, corresponde a la doctrina recurrente de la metafísica, según la cual la verdad consiste en una propiedad del enunciado, y en éste tiene su morada. Si no avanzamos en la pregunta por el empleo lingüístico hecho por los griegos, encontramos que en el ámbito de los más antiguos testimonios de Homero, las palabras ἀληθέα, ἀληθές, ἀληθείη son frecuentes y sólo aparecen ligadas a las expresiones del decir, relatar, narrar, responder, enunciar.[55] Esto parece confirmar, de la manera más oportuna, la concepción habitual de ἀληθέα y λέγειν y de su conexión. Y, sin embargo: ἀληθέα significa lo desoculto, ¿y qué otra cosa podrían haber entendido los griegos sino, y solamente, lo que sus palabras les decían sin ambigüedades? ¿Pero qué decir de esa enorme intromisión de lo nuestro y posterior? ¿Cómo queda nuestra palabra traducida, "lo verdadero", a la que añadimos el significado de una explicación metafísica posterior? ἀληθέα significa lo desoculto, y eso es lo primero que debemos retener. Pero λέγειν quiere decir colectar y recolectar, y es eso lo que debemos pensar, fundamentalmente. Es menester pensar, sobre todo, si no existe una conexión aún más originaria entre ἀληθέα y λέγειν que

55. La palabra aparece tres veces en la *Ilíada*: ἀληθείη, Ψ 361, Ω 407, Z 382 [según una anotación del autor, 14 veces en la *Odisea*].

la ya mencionada. Con base en el uso lingüístico de Homero y de Heráclito, podría afirmar el entendimiento común y decir que para los griegos ἀληθέα –nombrada por nosotros "verdadero"– pertenece al ámbito del λέγειν –nuestro decir–, y que justamente con esta conexión de ἀληθέα y λέγειν se hace visible también la copertenencia originaria.

Sin embargo, ¿qué querrá decir que el saber propiamente dicho consiste en decir lo verdadero? "Lo verdadero" sólo puede ser dicho cuando es sabido y se encuentra en el saber. Lo primero que debe darse es el saber. Y el saber se da solamente cuando posee lo verdadero. Solamente cuando el saber *es* tener lo verdadero, es posible, consecuentemente, también un decir y hacer en la palabra y en el hecho, una realización de lo verdadero.

La sentencia de Heráclito quiere decir, exactamente en la segunda frase, lo que es el propio saber. Ella dice que el saber es ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατά φύσιν. Quien posea el mínimo sentido para el lenguaje de Heráclito y de los primeros pensadores verá inmediatamente que la sentencia está ensamblada de la siguiente manera: ἀληθέα se refiere a λέγειν y ποιεῖν se refiere a κατά φύσιν. El saber consiste en el λέγειν –en recolectar y producir. ¿Qué es recolectado en el recolectar, de modo que constituya el saber? ἀληθέα –lo desoculto. El desocultamiento es lo que se retira del ocultamiento y, en realidad, de tal manera que preserva y resguarda como tal lo que fue retirado del ocultamiento. Lo que así se desoculta es lo que se muestra a partir de sí mismo, aparece y hace presencia apareciendo: lo que presencia –el ente. Saber es recolectar que reúne lo que presencia a partir de sí mismo en el desocultamiento. Así, el propio desocultamiento es lo que permite que lo presente pueda hacer presencia y se mantenga y resguarde en su hacerse presente. Saber es la colección en el desocultamiento. Este recolectar y este resguardar

capturan lo que se muestra y lo preservan de ser retraído, velado, oscurecido. Tomado como "lo verdadero", ἀληθέα no se funda en el λέγειν, tomado como enunciado. Al contrario, el λέγειν entendido como el recolectar, tiene su esencia a partir de ἀληθέα, entendido como lo recolectado a partir del ocultamiento y de lo reunido en el desocultamiento. Lo que, en el comienzo del pensar occidental, Heráclito denomina esencia del saber actúa también más tarde, a pesar de todas las modificaciones sufridas a lo largo del propio pensar griego. También en sus comienzos, la metafísica de Platón y Aristóteles aún piensa el saber a partir de esa perspectiva esencial. Aristóteles habla de σώζειν τὸ φαινόμενα -de salvar lo que aparece, es decir, de acoger y preservar lo que se muestra en su desocultamiento. Además, τὰ φαινόμενα -lo que se muestra, lo que presencia en el aparecer-, que en la metafísica de Aristóteles recibe el nombre de τὰ ἀληθῆ, lo desoculto, es sinónimo de τὰ ὄντα, lo que hace presencia.

Si en la sentencia de Heráclito entendemos ἀληθέα λέγειν como la colección reveladora de lo desoculto en el desocultamiento, lograremos no sólo la respuesta griega originaria de la pregunta por la esencia del saber, que Heráclito pregunta implícitamente. Con dicha interpretación, que busca corresponder al modo griego, ya ingresamos al ámbito desde el cual se hace comprensible lo que Heráclito explicita como segundo elemento esencial: ποιεῖν κατὰ φύσιν.

Debemos recordar ahora algo de las clases anteriores con respecto a la φύσις cuando se explicó la ἐπιστήμη φύσική, y también lo que se observó con respecto a esa palabra fundamental en conexión con el esclarecimiento de ζωή y ψυχή. Cabe ahora lanzar una nueva mirada esencial sobre esto. φύσις nombra el surgir que esencia al mismo tiempo como un retorno en sí. En la unidad originaria de ambos esencia aquello que llamamos ser, cuyo nombre inicial griego es φύσις. En la esencia del surgir se encuentra, empero, el dejar salir

a lo abierto, esto es, el descubrimiento, en griego, la ἀλήθεια. En la esencia del retorno en sí se halla, sin embargo, el retomar y el retener, el ocultamiento que los griegos, por cierto, no llegaron a nombrar.

Este *no*-nombrar el encubrimiento que esencia en el fondo de todo descubrimiento es un no presentarse y un faltar en el pronunciamiento, en el que se oculta quizás el secreto más íntimo de la esencia fundamental del pensar griego. Por eso permanece oscuro para nosotros cómo los pensadores iniciales de los griegos han pensado la unidad esencial de ἀλήθεια y φύσις. Los fragmentos que se conservan del "poema didáctico" de Parménides comprueban que en su pensar ellos siempre siempre la vislumbraron.

Si consideramos la copertenencia esencial de ἀλήθεια y φύσις, y si pensamos que λέγειν se determina como el resguardo recolector de ἀλήθεια, a partir de lo desoculto y de su desencubrimiento, queda claro en qué medida el segundo momento esencial del saber, ποιεῖν κατὰ φύσιν, dice, en el fondo, lo mismo. ¿Pero qué significa ποιεῖν κατὰ φύσιν, en ese contexto? ποιεῖν significa "hacer", "obrar". Las palabras alemanas poseen un campo de significado tan amplio como las griegas. Pero ya es hora de darnos al trabajo de pensar de modo griego, también y, sobre todo, la palabra griega ποιεῖν. Este "pensar de modo griego", que aquí repetidamente se coloca como una exigencia, es asumido como la experiencia del camino en que se debe pronunciar el pensar originario, lo único que debe orientar nuestro propio pensar alemán. Pero de ninguna manera se busca reivindicar aquí un perfeccionamiento de la concepción histórica de un mundo pasado, el griego. El significado fundamental es producir y fabricar. Sería bueno e, incluso, necesario, tomar "literalmente" esas palabras alemanas, es decir, palabra por palabra. Así, nos encontramos en medio de aquello que los griegos mencionaron, y no en otro ámbito: "traer" a partir de lo oculto, por ejemplo, la mirada de un dios "ante"

en el bloque de mármol. Esto significa para el griego: "hacer" una escultura. En este producir, ποιεῖν, propiamente dicho, se funda todo "*fabricar*" que debe ser pensado, igualmente, de modo griego. Del tronco del árbol se fabrican las maderas, los barrotes, y de los barrotes las vigas –la pro-ducción, el fabricar, ποίησις. Conducir el ente como ente, de lo oculto al aparecer en el desocultamiento. Empleamos, aún hoy, la palabra extranjera "poesía", "poético", y "dicción poética". La doctrina y teoría del arte poético es una ποίησις –un "hacer". Pero lo hecho es un producto, esto es, aquello que aparece en la palabra dicha poéticamente y adquiere apariencia, y desde entonces, se ilumina siempre de nuevo en la palabra. Asimismo, el "hacer" es lo mismo que entrar en la aparición y dejar aparecer. ποιεῖν y ποίησις –pro-ducir y fabricar– produce y fabrica en lo desoculto aquello que anteriormente aún no aparecía. El ποιεῖν es pensado, primordialmente, como un comportamiento humano. En este sentido, la ποίησις es la esencia que se opone a φύσις. φύσις significa lo que surge por sí mismo –dejar surgir, pro-ducir–, en el sentido originario de conducir. ποίησις es la producción realizada por el hombre. Esta conducción presupone necesariamente un "colectar", en el pleno sentido ya explicado del recolectar. Toda ποίησις está referida siempre a φύσις, no sólo en el sentido de lo requerido para la pro-ducción, por ejemplo, para la construcción de un barco es necesario el material, son necesarios maderas y maderos que provienen del árbol y logran llegar a la presencia. La ποίησις se atiene a la φύσις, también y sobre todo en el sentido de que, lo que propiamente se produce –por ejemplo, la mirada de un dios en el bloque de mármol– es el lanzar de la mirada a lo que surge por sí mismo. La producción humana se atiene a lo que antes le adviene en el surgir. El ποιεῖν toma la φύσις como medida, es κατὰ φύσιν. κατά significa en la medida de la φύσις, según sus posibilidades, a través de su ámbito; "en la medida", "según", "a través" "a lo largo de",

κατὰ significa todo eso. Aquel que sabe es aquel que produce, en la perspectiva de lo que surge a partir de sí mismo, es decir, de aquello que se revela y que, antes de eso, no aparece y no aparecía. ποιεῖν κατὰ φύσιν no significa, de ningún modo, "hacer algo según la naturaleza", en el sentido de una copia de lo simplemente dado.

Pero podríamos objetar y decir que la producción, el ποιεῖν, como tal, no es un elemento esencial del saber, sino solamente el ποιεῖν κατὰ φύσιν, que en la producción está a la vista lo que surge y lo por-pensar, esto es, que el hombre está recolectado en ella –ἀλήθεια λέγειν. Es decir: no es la producción como tal, así parece, sino la producción "en la medida" de lo que surge a partir de sí mismo –el descubrir– lo que constituye el modo de saber de la ποίησις.

Pensando así, estaríamos, no obstante, cometiendo un equívoco más sobre la esencia griega de la ποίησις y de la esencia griega del saber. Y, además, la sentencia de Heráclito estaría diciendo dos veces lo mismo: sí y no. Lo mismo, en tanto el λέγειν, entendido como el resguardo recolector de lo desoculto, y el ποιεῖν, en cuanto producción a partir de lo que surge, indican el rasgo fundamental del comportamiento humano, por el cual y en el cual el hombre permite presenciar lo que surge en el desocultamiento. Pero dentro de esta mismidad no se dice lo mismo, en tanto se afirma que el λέγειν solamente resguarda y recolecta lo desoculto, bien sea éste lo que surge a partir de sí mismo, bien sea lo que se produce y fabrica, y hace por tanto, presencia. El ποιεῖν κατὰ φύσιν, nombrado en la segunda parte de la sentencia, acentuaría más y propiamente el momento de la πρᾶξις en contraste con el λέγειν, que correspondería al θεωρεῖν, al puro mirar y contemplar.

Aunque esta distinción entre el comportamiento práctico y el teórico se remonta a la metafísica fundada por los griegos, no se la debe trasplantar al pensar griego –mucho menos al pensar inicial–, prin-

cipalmente no con las connotaciones posteriores y modernas, aún cuando dicha distinción se imponga de modo tan palpable, como parece indicar la traducción habitual del fragmento 112. Para el pensar griego ποιεῖν como tal es fundamentalmente un saber. Esto no solamente porque a todo producir y a todo fabricar pertenecen un saber y una ciencia específicos, sino porque en la experiencia griega tales saberes constituyen la relación propiamente dicha entre ποίησις y ser (φύσις), porque el ποιεῖν no es un hacer efectivo, sino que, entendido literalmente, es producir, desde-hacia y exigir, es decir, recolecta como tal lo que se desoculta. La palabra griega para designar lo que llamamos "arte", en el sentido más elevado, es un concepto del conocimiento –τέχνη. Pero este conocer hay que comprenderlo según la esencia del saber –como descubrimiento de lo desoculto–. En el sentido más elevado, el arte es ποίησις, poesía, es saber y, como saber, la colección de lo oculto y el recogerse en éste. Pero lo desoculto sólo recolecta para sí el recolectarse conforme, cuando, al surgir de sí mismo, lo propio desoculto se coloca sobre sus propios pies, en lo desoculto. Al recolectarse en la recolección originaria, la colección no se diluye en ella. En la experiencia griega, la referencia originaria al ser no es la disolución que hace desaparecer en lo ilimitado, en lo in-determinado. Al contrario, el recolectarse en el ser conduce el ser al desocultamiento, de tal manera que en cada recolectar el ser es recolectado en un ente que surge, dejando el surgir al mismo tiempo en la limitación de su propio contorno (πέρας, τέλος), produciendo *así* el ser en lo desoculto. Producir es dar el saber. Es, por tanto, saber. Esta producción en la dimensión del surgir, el ποιεῖν κατὰ φύσιν, pertenece a la esencia plena del saber.

Al distinguir λέγειν y ποιεῖν, Heráclito piensa ambos en la unidad originaria de lo que es esencial en el saber. Y si reafirmamos y sustentamos la diferencia, debemos reflexionar sobre el hecho de

que esa diferencia *precede* a la diferencia entre teórico y práctico. El καί que se encuentra entre λέγειν y ποιεῖν no une como un mero "y" dos piezas de la esencia, que constituyen la σοφία. Al contrario, significa lo mismo que: "y eso al mismo tiempo quiere decir". La producción de lo que surge por sí mismo, en cuanto el recolectarse que recolecta, pertenece a la esencia plena del λέγειν. Así, aquel recolectar, aquel λέγειν que recolecta y reúne de modo más originario que cualquier otro, es decir, el recolectar en la palabra, y solamente como palabra, cuando llega al lenguaje en el decir pensante y poético, es en sí mismo ποίησις. Puesto que la palabra como tal, descubriendo de manera originaria e inicial, "colecciona" ("colecta") lo desoculto, el recolectar que dice, constituye un λέγειν distinguido. Por eso, desde el inicio, en cuanto recolectar, λέγειν significa, al mismo tiempo, decir. Aunque de maneras fundamentalmente diversas, pensar y poetizar dicen originariamente (y al comienzo) lo mismo: el producir, recolectante en la palabra, del ser en la palabra. Aquí, en este ámbito esencial, nombrado ahora, nos acercamos, por primera vez, al ámbito de la fuente en que el juego misterioso entre pensar y poetizar emerge para los griegos como resonancia de esa producción, que conocemos como construcción y formación pero de la que no sabemos nada. Por eso, me atrevo también a afirmar que, a pesar de Winckelmann y Goethe, o, quizás, a causa de ellos, tenemos hoy una comprensión completamente equivocada del conjunto del arte griego, para no hablar de la poesía.

Pero no se ha explicado aún la última determinación de la esencia de la σοφία, expresada en la segunda frase de la sentencia. Ella se halla al final de la frase y deja impronunciado lo que se dice sobre la σοφία. La última palabra es ἐπαΐοντας –ἀΐω quiere decir soplar–, que significa "soplar, agitar para allá y para acá, tomar, inspirar algo". (No cabría explicar aquí la esencia del comienzo de ΑΩ). Ya determi-

namos la esencia de la ψυχή. En ἐπαΐοντας, ἐπί indica propiamente "hacia algo". Con base en el fragmento 50 experimentamos que lo σοφόν (la σοφία), el saber, consiste en el escuchar atento de la colección originaria en el Λόγος. En el fragmento 112 sólo podemos determinar "hacia algo", ἐφ' οὗ de ἀΐοντες, que precisamos como ἐπὶ τοῦ λόγου. ἐπαΐοντας no dice escuchar las cosas, sino *el* Λόγος.

Con ello se cierra el círculo. Su centro circular se dirige más originariamente a su fondo circular. El λέγειν, que es al mismo tiempo en sí mismo ποιεῖν, el recolectarse en la colección pro-ductiva, acontece ἐπαΐοντας ἐπί τοῦ λογοῦ: en el tomar atento el Λόγος, la región del presente que todo recolecta originariamente. Λόγος es lo mismo que aquello de que trata el λέγειν según el fragmento 112, la ἀλήθεια, lo desoculto, a saber, el desocultamiento que se funda en el encubrimiento. Pero el desocultamiento es lo mismo que aquello a lo que está remitido el ποιεῖν, es decir, es lo mismo que la φύσις, el surgir que retorna a sí mismo. El Λόγος, en cuanto región originaria del presente en sí que salvaguarda todo, es el descubrimiento que esencia en el encubrimiento, es el surgir que retorna a sí mismo. Ἀλήθεια, Φύσις, Λόγος son *lo mismo*, no en cuanto uniformidad vacía de una coincidencia en lo indistinto, sino en cuanto recolección originaria en lo uno rico en distinciones, τὸ Ἕν. El Ἕν, lo uno unificante de manera originaria, es el Λόγος como la Ἀλήθεια, como la Φύσις. A esto uno por-pensar, al Λόγος, corresponde, en el ὁμολογεῖν, y como ὁμολογεῖν, todo λέγειν aprehendido como tomar inspirador que es también un ποιεῖν, una pro-ducción. Pero ambos asumidos como colectar obediente del recolectarse completo en la recolección originaria.

La consideración de la esencia de la σοφία, es decir, del saber, en sentido propio, elaborada en la segunda frase de la sentencia 112, ofrece la posibilidad de una reflexión sobre la primera frase. Pues es

solamente a partir de la esencia del saber que podemos reconocer y experimentar lo que es propiamente el pensar, en el supuesto de que el pensar no sea otra cosa que el habitar recolectado-recolector en el saber. El pensar es la morada cuidadosa en el saber. El pensar es el propio cuidado y, por eso, con frecuencia también el rehusar del habitar recolector en el presente del ser mismo que se descubre.

(Todo lo que se puede decir aquí, en el sentido de una explicación, aunque distante de la sentencia 112 y, así, de un esclarecimiento del ser originario y de una indicación acerca de la experiencia que el pensar inicial hace del ser, no puede, en absoluto, ser valorizado y vendido con prisa y habilidad, como un nuevo descubrimiento sobre Heráclito. Podemos dejar la interpretación histórica realizada hasta ahora del pensar temprano griego tranquilamente como está, porque de la mera erudición, sea verdadera o menos acertada, no puede provenir nada que nos toque. Únicamente es válido aquí, en lugar de valorar "de modo científico", pensar lo que se dice a partir de nosotros mismos, en nuestra propia dimensión, esto es, reflexionar en la dimensión de nuestra relación con el ser. Esta relación reflexiva y por-reflexionar es, sin embargo, "el pensar" en sí mismo, que se sustenta en una "lógica" originaria, en una claridad propia, que ha sido autoproducida.)

Escuchamos que el λόγος humano es lo indicador ampliamente indicativo de lo amplio. En el pensar, el "alma", es decir, el tomar inspirador, es agraciada por la recolección originaria. La región presente del ser anima, con extravagancia, el pensar, el λέγειν como ὁμολογεῖν. A partir de este agraciamiento originario del Λόγος, todo es ánimo, esto es, lo más íntimo y lo más amplio del ánimo se anima con extravagancia para el ser. En el propio pensar, supuesto que ocurra al menos una vez al hombre, el ánimo es lo que, en el encuentro de sí y en el reposo de sí mismo, anima originariamente todo

resguardo y todo lo que se resguarda. Este velamiento originario dentro de sí mismo de todo lo que hay para resguardar es lo noble por excelencia. El pensar que esencia en el saber propiamente dicho es la animación más elevada del ánimo noble. Heráclito dice al respecto en la primera frase del fragmento 112: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη. φρόνησις, φρονεῖν, φρήν es el pensar, en la acepción bien entendida del significado de nuestra palabra alemana "sentido", es decir, de meditar el sentido, de buscar sentido en una cosa y, exigirse en este tomar amplio de sentido para ejercer un ánimo placentero, que también retorna en una meditación sensible del sentido para la propia esencia, cuya propiedad consiste en pertenecer al lugar de donde se abre todo percibir. En el "sentido" reside el tomar demorado de todo aquello significado por la palabra griega φρονεῖν, cuya mejor traducción es "pensar meditante". La primera parte de la sentencia puede sonar entonces: "El pensar meditante es el coraje más noble". A esta parte sigue el καί, que no sólo agrega la frase sobre la σοφία en el φρονεῖν, sino que liga, de modo que dice: y eso es así porque la σοφία, cuyo empeño y cuidado es el φρονεῖν, tiene la esencia que se debe decir ahora. φρονεῖν es el cuidado con la σοφία, es el esmero cuidadoso –φιλία τῆς σοφίας–, es la filosofía en sentido originario y premetafísico.

Solamente cuando hayamos aprendido a presentir experimentando la esencia propia del saber, de la σοφία, comprenderemos un poco del esmero cuidadoso propio de ese saber. Sólo entonces se nos abre qué significa para el saber, en sentido propio, el cuidado pensante, la φιλία τῆς σοφίας, la "filosofía". Ésta no constituye ninguna "disciplina"; ni una "disciplina obligatoria", ni una "electiva". Ella es un *ajuste* articulador en que el hombre pensante se ensambla con el ser, supuesto que se aprehenda el ser como el ensamble y que dicho ajuste se dé entre los hombres.

De una manera implícita, pero que debe ser explicitada por nosotros, la sentencia 112 de Heráclito, dice:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀλήθεα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).

"El pensar del sentido es (el) noble coraje y eso porque saber es: recolectar (a partir del ocultamiento para el desencubrimiento) lo desoculto en su pro-ducir, realizado en la medida del surgir (y todo eso también), en la obediencia a la colección originaria."

"Amplio es el camino que más se requiere para el Λόγος originario."

§ 8. El hombre, el Λόγος *y la esencia y la verdad del ser. Comentario final de la sentencia 112*

a) El Λόγος como ἓν πάντα: el presente originariamente recolector. Sobre la mismidad de Λόγος y ser. El hombre como guardador del ser y la relación del ser con el hombre: la presunción del acaecimiento-apropiador (*Ereignis*)

La sentencia 112 dice:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας (τοῦ Λόγου).

"El pensar del sentido es (el) noble coraje y eso porque saber es: recolectar (desde la ocultación al desocultamiento) lo desoculto, en el modo del pro-ducir fabricado y erigido, a partir de la dimensión del surgir (y todo esto también) en la relación que toma e inspira la recolección originaria".

De acuerdo con una antigua determinación griega, el hombre es ζῷον λόγον ἐχον. ζῷον es determinado por la ζωή y la ζωή por la ψυχή –el tomar inspirador. La ψυχή del *hombre*, su tomar inspirador, tiene el modo de un λέγειν entendido como ὁμολογεῖν. Lo que se recolecta, recolecta lo que anima originariamente al hombre, en cuanto la colección originaria, en cuanto "el Λόγος" es decir, lo que resguarda el origen esencial. El hombre es ζῷον λόγον ἔχον –el tomar inspirador como la colección recolectada en sí de la colección originaria. El hombre *es* la localidad de la verdad del ser y, solamente por eso, él puede ser la errancia extraviada de la nada vacía. El hombre es aquel que es, en la medida en que constantemente *no* es lo que es. Este "no" es tanto el fundamento del coraje noble como de la desmedida.

De acuerdo con las siguientes indicaciones extraídas de la sentencia 112 con respecto al pensar de Heráclito sobre el Λόγος mencionemos al final de nuestra interpretación la siguiente traducción de la sentencia 50:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λογοῦ ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.

"Si no me habéis escuchado simplemente a mí, sino que habéis atendido, en la obediencia, *al* Λόγος (la recolección originaria), entonces *es* el saber en sentido propio, que consiste en recolectar lo recolectado en sí, lo que hace presencia de lo uno-único de todo lo que se une (esto es, el presente de la recolección originaria)."

(cf. la sentencia 32: ἓν τὸ σοφόν μοῦνόν λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Lo uno-único-que-une-en-la-unidad, lo único presente en el saber propio, resiste a la colección y la otorga a nombre de Zeus.")

El "ἓν-πάντα" abriga en sí la seña para la esencia del propio Λόγος. El Λόγος, es lo uno-único que esencia como uno, en tanto une todo, originaria y no posteriormente y, en realidad, primero que todo. El Λόγος es ἓν πάντα –la colección originaria, el presente en que hace presencia todo lo presente, el ser en que todo ente es.

El Λόγος no es un "sentido" que debe seguir al pronunciamiento: uno es todo. El Λόγος no es la palabra de este sentido que pronuncia: uno es todo. El Λόγος no es alguna esencia aparte que, no se sabe por qué, anuncia: uno es todo.

El Λόγος y el ἓν πάντα no son dos cosas diversas, sino la única misma esencia del ser. ἓν πάντα es λέγειν originario. Como colectar, el λέγειν tiene, empero, el modo de unir todo y, en realidad, en el sentido de un recolectar que resguarda y preserva lo que se descubre.

El Λόγος de Heráclito debe ser pensado a partir de lo que dice este pensador al nombrar la referencia del λέγειν a la 'Αλήθεια y a la φύσις. 'Αλήθεια y φύσις dan la seña en la esencia griega y originaria del Λόγος. La *ratio* de la metafísica, la razón como subjetividad, así como el verbo de la teología cristiana, nunca pueden proporcionar el hilo conductor para su determinación.

Largo es el camino que más se requiere para el Λόγος originario. Pocas son las señales que indican el camino. Quizás el hundimiento del mundo que desde hace mucho vacío y sin suelo se agota en la moderna pretensión de una "creación cultural" que abriría las compuertas a la técnica modera, ayude al pensar del sentido y al cultivo de su atención.

En el fragmento 43, Heráclito dice:
ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
"Es la desmedida lo que debe ser apagado más que el incendio."

La explicación anterior propuso de manera impensada la pretensión de saber lo que es “lo verdadero”, lo que es “decir”, lo que es ποιεῖν, “hacer”, lo que es “naturaleza”. La explicación intentó honrar al pensador al reconocer de antemano, y con admiración, que él precisó llevar a la palabra lo que desde hace mucho no se anunciaba y que nunca se deja pro-nunciar hasta el fin con la palabra.

Pero la explicación sabe también que el retroceso asombroso ante la sentencia, sólo puede surgir cuando, en la explicación, un pensar puro está ya vigilante desde lo venidero, aquel pensar que se dirige a todo apoyo y a toda asistencia, respondiendo únicamente a la sentencia pronunciada por el pensador.

La explicación reposa en el saber de que la verdad del Ser requiere del hombre que salvaguarda, de aquel que está en la propiedad del Ser, que comienza y oculta su esencia con el Ser, con éste espera y señala, con él silencia y habla.

La explicación reposa en la presunción del acaecimiento-apropiador.

b) Resumen de las indicaciones y dimensiones en que se debe pensar la esencia inicial y no desdoblada del Λόγος. La verdad del ser y el destino del pensar metafísico

1. λόγος, λέγειν es colecta, colectar, colección, recolectar.

2. Lo determinante portador del colectar (recolectar) es el resguardar, de tal manera que, a través del resguardar, se disponga de alguna permanencia.

3. Previamente, el colectar se dirige al dejar presenciar aquello que trasluce a partir de un resguardo, donde encuentra su permanencia.

4. El colectar se dirige a lo que se abriga en lo desoculto y, en realidad, de tal modo que, como lo desoculto (y por eso accesible y perceptible), permanece abrigado.

5. La esencia del λέγειν se determina a partir de lo desoculto como tal (y del desocultamiento y abrigo que le pertenecen, y que por eso requiere).

6. Este origen esencial del λέγειν a partir de la Ἀλήθεια se hace más claro cuando pensamos que todo "colectar" se dirige con respecto al "ente". Sin embargo, recién *pensamos* esto cuando pensamos la palabra corriente "ente", y la pensamos con relación al λέγειν en sentido griego: el ente es aquello que pre-sencia a partir de sí mismo, lo que ingresa al desolcultamiento, lo que es conducido, custodiado, velado, recolectado en el desocultamiento.

Basta que meditemos sobre la esencia de lo por-colectar, y de lo colectable (el ente), para aprehender correctamente la esencia perteneciente al λέγειν.

7. Se piensa el ente con mayor cuidado y claridad, tomándolo como lo que ingresa en el desocultamiento, lo que surge en el desocultamiento, pero al mismo tiempo también como lo que de cierta manera no se abriga en él. (La claridad asume lo que está siendo iluminado, lo hace aparecer frente al oscurecimiento y velamiento. Pero así, la claridad abandona al mismo tiempo lo que aclara). Lo que surge debe abrigarse en el desocultamiento. ¿Cómo sucede eso? ¿Puede, en general, el desocultamiento *abrigar* como el estar desoculto? ¿Dónde y cómo?

8. El ser requiere el λέγειν. ¿No será que así el ser se hace dependiente del hombre, si es que el λέγειν es lo "humano" del hombre? Aquí resta preguntar: ¿Qué significa "dependencia"? ¿Será esta dependencia una degradación del ser? ¿Cómo se puede requerir el λέγειν, si el ser es lo independiente? Pero ¿qué si esta independencia del ser consistiera en que el ser es originariamente lo que abriga todo y, por tanto, lo que colecta y, por tanto, lo que se recolecta –el Λόγος?

9. Dado que el ser es Λόγος, él requiere el λέγειν. El ser requiere el λέγειν en favor de la salvaguarda de su independencia. Aquí

pensamos el pensar en el ámbito (en aquel de la verdad del ser) en que todas las relaciones son completamente otras de aquellas de los dominios del ente.

10. En la sentencia 50, Heráclito dice que el ser es Λόγος, y dice eso en tanto dice al mismo tiempo, qué es el Λόγος, es decir, el ἕν que, como tal, es πάντα. El Λόγος abriga todo como ente, ya que sólo permite que el ente sea únicamente ente en su abrigo. Este abrigo es la re-colecta originaria. Ésta es el abrigo que supera todo, esto que abriga todo en el eso-o-aquello de la desocultación y del ocultamiento.

11. En una sentencia pensante, el ser se expresa como el Λόγος. En nuestra esencia, somos, si es que *somos* históricamente nosotros mismos, los que reflexionan. Si, en cuanto hombres históricos, tenemos el privilegio de ajustarnos a nuestro ser que nos es dado, entonces eso significa para nosotros cumplir dicho re-flexionar y pensar lo dicho inicialmente, antes de todo interés propio.

Solamente como los que re-flexionan podemos anticipar el pensar acerca de nuestra propia esencia humana, olvidada entre tanto desde hace mucho y aún hoy no pronunciada expresamente. Solamente como anticipadores del pensar podemos dirigir nuestra atención al fragmento y permanecer atentos a él.

12. Quien logre vislumbrar el Λόγος sólo desde la lejanía, como esencia del Ser [*Seyn*], reconoce que el ser así pensado es para nosotros, los de hoy, extraño e inconcebible, sobre todo por medio de nuestros conceptos habituales. Pero con mucha facilidad se cae en la opinión de que la interpretación del ser como Λόγος humaniza el ser, porque transfiere como característica del ser lo que se refiere al hombre, esto es, porque se entiende λέγειν como comportamiento humano. Sin embargo, aquí cabe preguntar:

a) ¿Por qué justamente el λέγειν obtiene el privilegio de servir como caracterización que se transfiere al ser?

b) ¿Cómo se da previamente el propio ser para que el λέγειν pueda transferirse a *su* caracterización?
c) Si, como es manifiesto, el propio ser ya fue pensado previamente y, con ello, como ser iluminado, reconocido y caracterizado como ser, ¿por qué el ser requeriría aún de la transferencia de una caracterización más amplia?
d) En cualquier aspecto es imposible una tal transferencia del λέγειν al ser, con el fin de que él se torne Λόγος.

13. El ser no requiere la transferencia de una caracterización que se toma prestada de otro lugar cualquiera y, en verdad, es siempre determinada por él mismo. Al contrario, ya antes, y esencialmente anterior a todo comportamiento frente a una cosa, el ser solicita, en cuanto despeja su región, el abrigo y resguardo en lo humano del hombre. Pero, en tanto el ser es despejado inicialmente como el ἕν y, así, sin desdoblamiento, como el Λόγος, esto es, como ἓν πάντα, el λέγειν corresponde al ser en cuanto la única relación y realización de abrigo posible para el hombre. Si, en lo tocante a la referencia entre el ser y la esencia del hombre, se puede hablar de una transferencia, entonces lo que se transfiere es la esencia del ser a la medida propia del modo humano de comportarse con el ser. Pero aquí el problema no es de transferencia. El ser solicita la esencia del hombre, a la cual responde humanamente, en la medida en que, como rasgo fundamental del hombre (o sea, de la solicitud de sí mismo a partir del ser), proporciona el λέγειν y se ofrece así a todas partes a través de todo y de cualquier comportamiento. Por eso, también para Aristóteles, aunque en forma ya transfigurada, toda ἐπιστήμη y σοφία, toda ποίησις y πράξις es siempre μετὰ λόγον.

14. Pero, ¿hasta qué punto actúan, en la referencia del ser al hombre, la solicitud y la respuesta? ¿Son éstas ya convocadas al encuentro por las determinaciones recobradas a partir de la palabra y del decir,

determinaciones de la relación originaria de aquel en contra de la región? Ciertamente. Pero, por eso mismo, lo que se acaba de nombrar indica ciertos ámbitos que sólo se abren a un pensar anticipador, por ser lo que más se medita en el decir. Para que se pueda seguir esta señal, nuestro pensar debe deshacerse de una perspectiva desde hace mucho consolidada y habitual para nosotros, que establece una barrera para todo pensar que llega a pensar en la referencia del ser a la esencia humana (y no solamente la relación del ente con el ente hombre), barrera cuya limitación es precisamente la imposibilidad de percibirla como barrera.

15. En la pretensión de pensar la referencia del hombre al ser (de manera que en esta inversión esté aprehendida también la referencia del ser al hombre) nuestras representaciones se hallan enclavadas en la perspectiva establecida por la relación sujeto-objeto. La interpretación de la esencia del hombre como sujeto impide experimentar originariamente lo humano del hombre, porque aquello que determina al hombre como tal, la solicitud del ser que encuentra al hombre y al propio ser, sólo se puede pensar a partir del sujeto como "objeto" o, a lo sumo (en el caso de Kant), como condición del objeto en cuanto tal, como objetividad.

16. La referencia del ser a la esencia del hombre, en cuanto lo que unifica con ello la referencia misma, es el acaecimiento-apropiador, como la verdad del ser y como la existencia del hombre, adelantándose a ser y hombre en su referencialidad, puesto que los reúne con anterioridad en la verdad como el abrigo del ocultamiento y de su esenciación.

17. Que el λέγειν signifique, desde temprano, "decir" (contar, narrar, etc.), muestra, indica, que la palabra y el decir poseen la misma esencia originaria que el colectar. Los griegos, es verdad, nunca pensaron por qué y cómo, en la acepción del recolectar originario (abrigo

en el desocultamiento) el λέγειν se tornó decir, de modo que λέγειν significó ya también originariamente "decir". Pero quizás no sea apropiado preguntar cómo el λέγειν, asumido como recolectar, se transforma en λέγειν, entendido como decir. El recolectar que abriga el ente como tal es ya aquella relación en que el hombre percibe en silencio y callando el ser del ente, el ente en su ser, el ente como tal. Este silenciamiento del ser es el decir y el nombrar originarios, es la palabra originaria que viene al encuentro de la región del ser, es la primera respuesta en que oscila toda palabra que se desdobla en el decir y se pronuncia en la palabra del lenguaje. El silenciamiento esencia como recolectarse originario de la esencia del hombre en el ser y viceversa. En cuanto colectar que abriga, el λέγειν se realiza no solamente en el silencio, sino que él y solamente él es la colección recolectada del silencio mantenido en sí mismo. λέγειν es, originariamente, el silencio. Todo comportamiento del hombre frente al ente e, incluso, toda relación con los otros hombres y con los dioses, reposa en el comportar del silencio. Pero lo que es válido para el λέγειν, es decir, el que sea en cuanto colección originaria el silenciamiento que abriga el ser, es válido aún más originariamente para el Λόγος. Éste es el silenciamiento que abriga originariamente y, como tal, la palabra preparadora para todo decir de la palabra, en una respuesta. La palabra preparadora es el silencio propio de la quietud, que sólo se quiebra cuando la palabra debe ser, pues es por ese y para ese silencio que esencia la esencia esenciadora del silencio. El Λόγος no es la palabra. Es más originario que ésta, es la palabra preparadora de todo lenguaje. Su solicitación para la esencia humana es el silenciamiento de la palabra preparadora, que el ser silencia al hombre. Es solamente en forma desapropiada que, partiendo de la relación humana en cuanto decir lingüístico, denominamos dicho silenciar-para solicitación y licitación. Más apropiado sería decir: el Λόγος es la región que silen-

cia al hombre, es decir, que abriga todas las señas e indicaciones de apertura, lo amplio que reposa en sí mismo. A medida que la región silencia al hombre, ella retorna hacia dentro de su propia quietud y es, en cuanto este retorno, la despedida del comienzo dejado abierto. La verdad del Ser que silencia la esencia del hombre y, por tanto, su ser humano, convoca la esencia del hombre a la colección en el retorno, en la que la verdad del ser se abriga en la quietud del haber sido ya, y que resguarda la calma como re-colección originaria, como lo que realiza lo propio del acaecimiento, que es permitir que todo lo que es preserve el sosiego en sí mismo. Lo que propiamente se apropia es, empero, lo sido en el encuentro con lo venidero.

18. Solamente a partir de la esencia recolectora y silenciadora del λέγειν puede surgir lo que, incluso, la consideración venidera más externa difícilmente puede pasar por alto, con respecto al Λόγος. Ella constata que, en cuanto el decir (donde se oculta el silencio quebrado), el Λόγος recolecta a la manera de un traer conjuntamente y de un apartar. Ambos son las características más inmediatamente aprehensibles del recolectar. Aristóteles los reconoce en los términos de σύνθεσις y διαίρεσις como los momentos copertenecientes del λόγος "enunciador", demostrador. El enunciado sólo puede enunciar algo sobre algo, si ha anunciado antes algo como algo. Esto implica: algo es separado de algo, de manera que lo separado es traído conjuntamente con lo que se anuncia. Platón llegó a ver ambos momentos del λόγος, la σύνθεσις y la διαίρεσις, aunque no en la construcción del λόγος ἀποφαντικός.

19. Un brillo pálido de la esencia originaria del λέγειν aparece aún en la determinación dada por Kant sobre la esencia del pensar. Él la aprehende como "yo ligo", es decir, yo recolecto. Las funciones de la unidad de la ligazón, esto es, los modos de la colección originaria, que desde Descartes fueron trasladados al *ego cogito*, son las catego-

rías entendidas como conceptos del entendimiento, en los cuales se piensa la objetividad de los objetos, es decir, el ser del ente según el concepto kantiano. También aquí el ser se funda todavía en la "unidad", sin que sea planteada ninguna pregunta acerca de la esencia y el origen de esa unidad.

20. El resplandor opaco del Λόγος inicial, que aún puede verse en el concepto trascendental del pensar, es el fundamento oculto para el despliegue de la esencia de la razón, en el pensar de Kant y en la especulación del Idealismo Absoluto. Se piensa la razón como voluntad (Kant), como voluntad de acción (Fichte), como voluntad de espíritu (Hegel), como voluntad de amor (Schelling). En cuanto voluntad, la razón (*ratio,* λόγος) es voluntad de "vida". Esta voluntad aparece luego en las siguientes inversiones, a las que los pensadores someten la no-esencia del ser como "voluntad de negación de la vida" (Schopenhauer), que se invierte, una vez más, en una inversión que se cumple y aparece como "voluntad de poder" (Nietzsche). ¿Qué significa decir que la voluntad de poder es la inversión de una inversión? ¿Qué tiene que ver el invertir con la voluntad y su emerger? En esta esencia enigmática de la voluntad del ser se oculta al mismo tiempo la esencia de la voluntad, que solamente puede ser reconocida como voluntad de la voluntad a partir del pensar anticipador de la verdad del ser. En ésta se aclara la esencia que, de manera más extrema y plena, se opone al Λόγος inicial. Se tiene la impresión de que, en la voluntad de la voluntad sucumbe la esencia del ser inicial. Y, por eso, parece también extraño que la decisión tomada modernamente sobre el ser sea interpretada únicamente como voluntad (Cfr. La historia del ser[56]). El

56. Cfr. Martin Heidegger, *Nietzsche*, tomo II, Neske-Verlag, Pfullingen, 1961, pp. 399 y s.

único camino que resta es interpretar todo "psicológicamente" y proclamar la psicología como "*la* metafísica". Y, sin embargo, son necesarios apenas algunos pocos pasos del pensar anticipador en el ejercicio meditativo, para encontrar aún algunos vestigios de la esencia inicial del ser en la voluntad de la voluntad.

21. El ser se determina a partir de la ἀλήθεια-φύσις, paradigmáticamente, como ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια. Esto implica: ser significa surgir en una presencia, lo que se hace presente en el modo del presentarse y del re-presentar. Esto comprende: el re-presentarse y a una con ello: presentar de otro: representación. El ente propiamente dicho es lo representante, el re-presentador de todo y para todo.

Ser quiere decir, por tanto: traerse a la presencia paradigmática, presentarse, traer-se-a-través-de, trans-ponerse. Entre la esencia bien entendida de la ἰδέα, como la visión que se muestra antes de la imágenes, y la transposición dominante, existe un nexo esencial unitario, en cuyo desdoblamiento la volición emerge de manera siempre más decisiva (¿por qué y en qué medida?). Con el viraje de la esencia del ser a la subjetividad, se decidió cabalmente la esencia volitiva del ser: re-presentación que presenta todo para sí y se presenta como lo que domina todo lo subsistente, lo permanente, lo constante. La presencia y las características del sentido público de lo abierto, inherentes a la conciencia representativa, pesan más que el momento de apertura de la presencia. El ejercicio y la ocupación con la representación –que, al mismo tiempo, la fundamenta– son la emergencia en la urgencia de la representación. La presencia y el hecho de ser aquello en lo que esencia toda intervención emergente, retroceden como algo totalmente indiferente frente a ese único ejercicio. Pero éste no sería lo que es sin el hacer presencia que lo promueve y lo busca siempre de nuevo. Que lo ejecutable, la acción, gane por todas partes la primacía, dice solamente que se olvida lo que hace presencia, con lo

que se acompaña siempre toda ejecución. A medida que el ser esencia como voluntad, se comprueba, aunque de modo no reconocido, que el olvido de sí mismo está permitido por sí mismo.

Cuanto más voluntariosa llega a ser la voluntad, más decididamente ella quiere, porque todo querer es un querer a sí en cuanto voluntad de voluntad. Pero ésta impele el avance en el sentido de la voluntad contraria (¿de dónde proviene el "contra"?), y eso en la configuración en que, por todas partes, la voluntad de voluntad quiere lo mismo –ella siempre quiere querer. Y este mismo (querer) dispersa la voluntad en las oposiciones más extremas de toda ejecución, oposiciones que, en verdad, no son oposiciones, sino solamente pretextos queridos, en cuya protección es querido lo mismo. Tan pronto la voluntad de la voluntad se ocupa de lo que aparece como contrario a la voluntad, ella quiere el querer en la exclusividad incondicional del querer de sí mismo. Se completa así el olvido del ser y la voluntad de la voluntad se ciega a sí misma en el querer incondicional de ser ciega. Pero el ser no se deja desasir en esa no-esencia, y sólo puede permitir este desasimiento porque, separado de toda esencia de la voluntad y de sus formas, él ha comenzado ya a retornar a su verdad. Quieto, el Ser se vuelve hacia el abrigo del despejar que dona su benevolencia, en otros tiempos aún resguardada, con el fin de comenzar a donar a la esencia humana su propia dignidad, la de llegar a ser el resguardador de la verdad del Ser.

Suplemento

[Nota del editor: lo que sigue es una primera continuación del texto a partir de la página 307, donde dice "que su λόγος como tal..."]

está referido a su λέγειν. Este λέγειν es, empero, ὁμολογεῖν, aquel colectar en que el "alma" del hombre, es decir, el tomar inspirador tiene como rasgo fundamental recolectar el λόγος en la colecta. La profundidad del λόγος que el hombre "posee" se determina a partir de la amplitud y del ocultamiento "del" λόγος, al que ella escucha en la obediencia y pertenece, aunque en la mayoría de las veces *no* escucha con propiedad al λόγος. El λόγος de la ψυχή indica el λόγος, esto es, indica tan ampliamente que, siendo un surgir que se abre, el alma de ninguna manera encuentra en *su* marcha las propios salidas. Y, sobre todo, cuando en su marcha el alma abre sus caminos *solamente a partir de sí misma,* transfiriéndose según su medida. La mayoría de las veces es así como ella procede. Sin embargo, su modo de pensar es apenas una especie de λέγειν, de recolectar, de inspirar –pero esto no ocurre a partir de su propio λόγος y de su indicación de lo amplio. Éste, en realidad, puede ser tan sólo lo que es, es decir, un ὁμολογεῖν, si en lugar de sólo pasar por su propio camino, el alma escucha en la obediencia al Λόγος. Para que el alma haga y pueda

hacer eso es menester que "el Λόγος" se haga perceptible, antes que todo lo otro. Y eso es lo que él es, de acuerdo con diferentes pronunciamientos de Heráclito. El Λόγος que el ὁμολογεῖν debe escuchar en la obediencia es, incluso, más próximo y más perceptible que toda y cualquier "proximidad" y que todo contenido concebible y concebido como proximidad. Esta proximidad ultrapróxima del Λόγος, que trae consigo que ningún hombre pueda ocultarse delante de él (cf. fragmento 16), *esta* extraña proximidad del Λόγος tiene por consecuencia que los hombres se vuelvan contra el Λόγος y que, incluso, parezca extraño lo que hay de más cotidiano, aquello que permite que sus días se transformen en "horas sagradas". Sin embargo, a pesar de que sea lo que menos se perciba, lo que sobra en la escucha que favorece otras concurrencias, el Λόγος, es lo más perceptible. Aunque se disperse de manera extraña de la esencia humana, el Λόγος es el recolectar originario y la colección que reposa en sí misma. El modo en que el alma del hombre "posee" el λόγος y mantiene así la relación con el Λόγος es tal que va en contra de toda presunción, es muy extraño. Pero esta extrañeza es la señal de lo inhabitual a lo que el hombre debe habituarse, siempre y cada vez. Es lo que dice el fragmento 72:

ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυοῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

"Del Λόγος, al cual se han vuelto, la mayoría de la veces, portándolo a su término constantemente, se apartan de él, y aquello que encuentran cotidianamente les parece extraño."

La primera parte del fragmento contiene un juego de palabras casi imperceptible en el cual aparece dos veces un mismo término, solo que en sentido opuesto: δικενῶς, διαφέρω. διά significa la primera vez:

"a través", "a lo largo de", "durante un tiempo", "portar en medio de", "portar a su término". En la segunda vez διά significa: "apartamiento"; διαφέρειν, "portar separadamente", "desdoblar", aunque no y nunca "separar".

El calcular y el proceder del hombre ven lo más próximo y lo "próximo" siempre en lo próximo que sigue a lo más próximo y a lo cual tiende su voluntad. En sus pasos, el hombre pasa por encima de lo próximo propiamente dicho. Por eso, aunque su pasar recorriera todos los caminos, él no llegaría a lo libre, a lo amplio, y a las salidas, donde se mantiene recogido de una manera oculta. Pues él choca con las estrecheces y apremios de las barreras construidas por él mismo. Por esta razón, en el surgir y en la luz originariamente luminosa de la esencia del hombre, surge, en lugar de la claridad serena, una brasa ardiente y chamuscada. Lo que arde en esta brasa es una medición autocrática y autocentrada de los caminos que siempre pierden la medida, tornándose desmedida, ὕβρις. Sobre esto Heráclito dice lo siguiente en el fragmento 43:

ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.
"Es la desmedida lo que debe ser apagado, más que el incendio."

Incendios devastadores son tan sólo las consecuencias del fuego de la desmedida. Con la extinción del incendio no se elimina todavía la ὕβρις, ni siquiera se la alcanza o se la piensa. Ésta sólo se extingue por medio del escuchar obediente al Λόγος. Solamente cuando acontece este escuchar se da el saber en sentido propio –τὸ σοφόν–, y con él se manifiesta lo sabible y lo sabido. Además, lo difícil, o mejor, lo más difícil para el hombre que se vuelve hacia tantas cosas y piensa en tantas cosas, es reconocer el modo único del saber, en sentido propio, y de lo por-saber. Muchas cosas también se dicen también y

se señalan acerca de ello. Heráclito observa al respecto lo siguiente (fragmento 108):

ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

"De todos los enunciados que (ya) oí, ninguno consigue reconocer que el saber, en sentido propio, y lo por-saber-en-él es algo distinto de todo."

Pero lo por-saber así lo oímos, es lo que dice el Λόγος. Únicamente esto está diferenciado en su lugar. No está separado. Al contrario, es la proximidad en todo lo más próximo, pero como tal es inconfundiblemente único, incomparable, imposible de controlar por cualquier cálculo, de captar mediante cualquier compensación por rodeos y con reservas. En su diferencia, lo único por-saber sólo es accesible cuando el alma sigue su λόγος indicativo de lo amplio y no sus caminos corrientes. El λόγος del alma, el único lugar donde resulta el ὁμολογεῖν, es la inspiración que toma, que indica lo libre –el colectar propiamente dicho que, cuanto más puro es en sí mismo, tanto más recolector y más engrandecedor. Por eso, Heráclito puede decir (fragmento 115):

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὔξων.

"Al alma le es propio un colectar que se enriquece a sí mismo."

Sin embargo, se tiene la impresión de que el alma se coloca sobre sí misma, que pasa y debe pasar solamente por sus caminos para poder enriquecerse. Pero si pensamos bien, se habla del λόγος del alma, esto es, del λόγος indicador de lo amplio, lo que toma a *el* Λόγος. No es el alma autocreadora y autocentrada, sino este λόγος, el λόγος en

cuanto tal, lo que se enriquece a través de su λέγειν, en tanto éste es ὁμολογεῖν. Él se enriquece, en tanto el λέγειν se recolecta con obediencia en el Λόγος, se ofrece al Λόγος y escucha solamente a éste. El alma debe renunciar a los caminos por los que pasa, y se empobrece en el único mínimo de la escucha propiamente obediente. Solamente así puede acontecer el enriquecimiento de su λόγος. Es en la escucha del Λόγος, que siempre lo toma y, de este modo, lo conduce, que el recolectarse en el Λόγος se enriquece y se toma de nuevo, de manera cada vez más simple y renovada, para ensamblarse en el único ensamblamiento.

En el intento de desarrollar una mirada más esclarecida de las relaciones aquí mencionadas entre el λόγος del alma y su ὁμολογεῖν, en que consiste el σοφόν, debemos mencionar aún una última palabra de Heráclito sobre el alma. El saber propiamente dicho *se da* en tanto el λέγειν del alma corresponde "al Λόγος". ¿Cuándo es entonces el alma la que sabe, la que sabe puramente y la que más sabe en el modo griego de decir, ψυχὴ σοφωτάτη? Heráclito lo dice en el fragmento 118:

αὔη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

"Alma sobria es la que más sabe y, por tanto, también la de coraje más noble."

αὔη quiere decir "seco". Pero no significa aquí lo reseco, deshidratado, desvitalizado. Significa lo seco en oposición a lo húmedo, esto último entendido como lo pantanoso, lo lodoso, lo decantado y lo embriagado. El alma sobria está afinada por la voz del Λόγος, al que ella escucha. De nuevo, percibimos en dicho fragmento cómo los griegos comprenden el coraje noble. Éste se funda y florece en el saber. El coraje noble del hombre es el parentesco originario con lo

uno que, en cuanto único unificante, es todo. Por eso Heráclito puede decir (fragmento 49):

> εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖι.
> "Uno para mí vale diez mil, si es un ánimo corajudo."

El ánimo corajudo de la nobleza reside en el saber que es un pensar, no *el* pensar. El pensar es la vida. ¿Pero qué pensar? Aquel que, demorándose en el λόγος indicador de lo amplio sigue su enriquecimiento a partir de su propia profundidad.

Intentamos explicar algunas sentencias de Heráclito que hablan del λόγος. ¿Sabemos nosotros ahora qué piensa Heráclito con la palabra λόγος? Sabemos algo y, al mismo tiempo, no sabemos nada. Ante todo no sabemos de modo de poder formular el conocimiento de Heráclito sobre el λόγος en una definición o una fórmula, si es que tomamos ese tipo de saber, el de la definición, por el saber más riguroso. Pero quizás este tipo de conocimiento de una cosa no sea un saber, de la misma forma que no lo son los meros indicios y la vaga sospecha.

Si echamos un vistazo general a lo dicho sobre el λόγος de Heráclito, permanecemos en la misma indeterminación que nos salió al encuentro cuando nos topamos al principio con esa palabra. Ésta significa evidentemente el decir, pues está referida a la escucha. ὁμολογεῖν es también decir, anunciar, pero en el sentido de co-responder, o sea, de decir en atención a lo que se percibe en el Λόγος, le sigue y le da acceso, es decir, le corresponde. Por eso el λέγειν se encuentra conjuntamente (fragmento 112) con ποιεῖν, y significa decir a diferencia de hacer. Pero, por otro lado, se dijo del Λόγος propiamente dicho, del Λόγος por excelencia, que para él, saber "co-responder" significa: lo uno es todo. El Λόγος es lo uno de todo, lo uno-único unificante.

Tal vez haríamos bien en sostenernos en esa indicación más elevada del Λόγος propiamente dicho en cuanto unidad y unicidad. Pues a ésta corresponde también la palabra λέγειν, en su significado fundamental de colectar y recolectar. ¿No debemos, finalmente, aprehender y sustentar, sin reservas y desvíos, que los griegos, más que cualesquiera otros, piensan y perciben la palabra puramente correspondiente –es decir, ἓν πάντα εἶναι– como λέγειν y λόγος, no sólo en la palabra y en el decir, sino también en el lugar donde se atreven a pronunciar lo más elevado? ¿No deberíamos hacer también el esfuerzo de pensar, a partir del primer significado, los demás significados de λέγειν, que lo determinan como decir? Pero para ello es menester pensar todas las referencias indicadas hasta ahora y, al mismo tiempo, dejar de pensar todo lo heredado. Debemos intentar pensar el Λόγος tal como se dice, sin dejar que en él se inmiscuya alguna esencia espiritual, cualquier persona, algún dios o cualquier previsión, siempre a disposición de nuestro entendimiento común, para que podamos representarnos rápidamente y sin esfuerzo algo de ese Λόγος. ¿Pero será un pensar honesto dicho proceder, ejercido desde hace tanto tiempo en toda parte? ¿Será una escucha sobre lo dicho?

Para nosotros es ciertamente difícil pensar –en el caso de λέγειν, asumido como "colectar" y en el de Λόγος, asumido como "colecta" – algo seguro y determinado de manera suficiente. Sobre todo, porque la explicación de "colectar" y de "colecta" como un recolectar, fácilmente nos desvía hacia una concepción externa del λέγειν, como un acumular, juntar cosas simplemente dadas y dispersas. El λέγειν y el Λόγος adquieren así el rasgo fatal de mero recoger posterior. ¿Cómo puede entonces ser tomado como *la* esencia del Λόγος, por la cual todo se determina en su unidad? Sin duda, todo depende de asumir el sentido de "colectar", "recolectar", en forma no tan superficial y vacía. En sentido estricto, "colectar" [*lesen*], leer [*lesen*] un escrito, una señal, nunca

significa el puro y simple recoger y disponer las letras, composición de palabras a las que se adhiere un "significado" sin que se sepa cómo.

(¿Qué sería entonces una lectura [*Lesung*] y también una lección [*Vorlesung*]? ¿Solamente el leer en voz alta lo que fue escrito, el colectar ordenador de señales de escritos redactados? ¿O será una colección a sí misma recolectada, que conduce e intenta conducir a la colección? Hay lecciones y lecciones. Y más de uno que se ocupa de las lecciones nunca llega a tener esa experiencia, pues muchas veces y muy fácilmente lo que hace es releer lo recogido durante la semana y arrojarlo para asombro de los que no tienen la menor idea de las cosas. Lección, lectura, recolecta, tal vez, cuando "suena", brilla ya la dispersión, quizás el cine...)

Pero ya el recoger y el penetrar más superficiales de una señal escrita son algo completamente diferente. Y si no fuera completamente diferente y no fuera lo que en verdad es, no se experimentaría un mostrarse y un mostrar, ni estaría disponible para nosotros. Eso que se dispone ya en la percepción de señales, así mismo cuando y, sobre todo, no entendemos una señal de la manera más inmediata y nos vemos totalmente perplejos ante ella. Pero, ¿cómo podría correspondernos esta perplejidad, esta falta de advertencia en todo el mundo, si de algún modo no hubiéramos encontrado ya algún tipo de visión y de provisión?

λέγειν significa "colectar", recoger la espiga, recoger uvas, recoger madera. En esta dimensión superficial pensamos el colectar sólo como una actividad de las manos. Dejemos un poco de lado el prodigio de las manos y prestemos atención únicamente al hecho de que colectar es un colectar y un recolectar, en el sentido de un tomar y de un llevar adentro. Dicho colectar prepara una provisión. El colectar no se hace posteriormente y no es la consecuencia de... Al contrario, en su fondo el colectar correcto apunta a preservar una provisión, no deja nada fuera, no deja que nada se pierda. Colectar es salvar.

Colectar es un recolectar, recoger, es decir, un coger, que es dirigido y sostenido ya por un recoger y un recolectar. Colectar es salvar lo que se muestra; salvar y traer a la pro-visión. En ello está ya recolectado todo recolectar, en sentido propio. O sea, en la unidad de su persistencia y cuidado, él está ya afinado con la copertenencia, está ya recogido desde sí y en sí mismo. El recolectar es un traer y mantener conjuntamente, pero nunca en un sentido exterior y posterior. El pastor recoge el rebaño. Éste no es el agrupamiento de un montón, y el pastor no es ningún policía. Recoger. ¿Cómo es posible que alguien recoja y mantenga conjuntamente, si él mismo no estuviera recogido en lo que se recoge? ¿Cómo podría darse un recolectar, aunque sea sólo a distancia, si no hubiera un único que mantenga recogido en sí el recolectar y el colectar, teniendo previamente a disposición, en todo, la provisión? Si pensamos en estas dimensiones, el colectar y el recolectar pierden lo exterior, que sólo es lo inesencial.

Los pensadores griegos dicen que su pensar es σώζειν τὰ φαινόμενα, la salvación de lo que se muestra. Lo que se muestra significa aquí: lo que hace presencia a partir de sí mismo, lo que surge y lo surgido como lo que hace presencia en lo desoculto. Tal "salvar" en el pensar quiere decir: recolectar lo que se muestra, recoger en el desocultamiento, con el fin de que dicho recolectar esté disponible ya para todos los casos. Ese salvar es un recolectar, un colectar, λέγειν, a saber, λέγειν τὰ ἀλήθεα *–recolectar lo desoculto en el desocultamiento*. Colectar: el recolectar que salva lo que se muestra, el recolectar de las señales, en un desocultamiento.

Volvamos, por un momento, al fragmento de Heráclito que nos dice, en qué consiste la σοφίη del saber propiamente dicho:

καὶ σοφίη ἀλήθεα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.

"Y el saber, en sentido propio consiste en decir y hacer lo des-

oculto –a partir de la escucha obediente y de acuerdo con lo que se muestra surgiendo desde sí mismo" (cfr. p. 384).

Aquí se aprehende ἀλήθεα λέγειν καὶ ποιεῖν como decir y hacer (palabra y hecho). Dejamos intencionalmente abierto si la traducción de λέγειν por "decir" tocaba lo esencial. Sabemos ahora que no es así. ἀλήθεα λέγειν dice algo más originario que pronunciar lo verdadero. Significa recolectar en una colección lo desoculto y, así, recolectarse sobre sí. Resumiendo, "colectar" en el sentido ahora de lo por-pensar. Pensada de este modo, la sentencia adquiere el contenido de la sentencia que debe decir en qué consiste propiamente el saber y el ser sabible. Por más esencial que sea pronunciar lo verdadero, esto siempre es posterior, pues sólo es posible cuando lo verdadero se encuentra ya en el saber. Pero lo verdadero sólo se encuentra en el saber cuando lo que se muestra en su desocultamiento ya se ha salvado, es decir, colegido y dispuesto para todo pronunciamiento y realización. En sentido propio, el saber llega a ser y es en el pensar. Ahora podemos reflexionar sobre toda la sentencia de Heráclito, esto es, prestar atención a las palabras que se presentan al comienzo de lo que se ha explicado hasta ahora. Las palabras son las siguientes: τὸ φρονεῖν ἀρητὴ μέγιστη. El pensar es la facultad más elevada... *El* pensar aquí pensado no es en el sentido de la "lógica" que se forma posteriormente, sino en cuanto estructura de sentido, en cuanto meditación en un sentido: recolectarse en una colección –λέγειν. Heráclito también sabía ya que pertenecen a la esencia del hombre, porque éste es el pensador, la retroflexión y el retorno a sí mismo, (fragmento 116):

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν.
"Es parte sólo del hombre conocerse a sí mismo, y eso quiere decir pensar sabiendo."

Pensar, φρονεῖν, no es mencionado aún aquí según la acepción atribuida por la "lógica" posterior a λέγειν, como enunciar, pronunciar. Traducida por "colectar" la palabra λέγειν adquiere ahora otro peso. El λόγος es lo colector, lo recolector que toma y salva ampliamente, el guardador de la pro-visión, que ante todo da consejo por ser lo que une todo –πάντα– originariamente, en la única unidad de lo que es como el ente. El λόγος es el colector originario en la colecta que, recogiendo al incluir, *ha* salvado ya todo, y salva, y abriga, para que se descubra solamente en su tiempo y pueda ser lo desoculto. Pero el alma –el surgir del hombre en lo abierto, lo desoculto– tiene un λόγος –su surgir esencia en el modo de un recolectar que toma y salva el lugar donde ella ha llegado, pasando por sus confines más extremos en un escuchar obediente al Λόγος y, donde, a través de ese colectar, ella se encuentra en casa.

Quizás debamos hacer referencia aún a dos fragmentos de Heráclito, situados al comienzo de la colección, numerados como primero y segundo de los fragmentos conservados..

De acuerdo con una observación de Aristóteles (*Retórica* III 5, 1407b, 6), el primer fragmento contiene lo que sería el comienzo del escrito de Heráclito. La primera frase, a la cual limitaremos nuestra expliación, según la más antigua tradición que proviene de Aristóteles, y de Sexto Empírico en lo concerniente a la segunda mitad, dice:

τοῦ λόγου τοῦδ᾽ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·

"En referencia al Λόγος, lo único aquí pensado, y que siempre hace presencia, los hombres (lanzándose solamente en su camino fugaz y transitorio) no lo traen conjuntamente, ni cuando ya lo escucharon ni cuando lo oyen por primera vez."

No explicaremos las interpretaciones corrientes que se refieren a esta frase. A pesar de ser insostenible, la opinión habitual es la de que el Λόγος es el único decir del pensador Heráclito. De manera correspondiente, se remite el ἀεί a ἀξύνετοι y se admite que Heráclito comienza su escrito con la afirmación: "Los hombres son siempre demasiado insensatos para llegar a comprender mi enseñanza." Es, sin embargo, una opinión insensata del "intérprete" creer que un pensador que dice explícitamente – en el fragmento 50, mencionado en primer lugar – que la pregunta no es oír *su* discurso, sino escuchar al Λόγος, tendría que comenzar su escrito con una frase tan pletórica, arrogante y profesoral. Es menester sólo un mínimo de conocimiento sobre el modo de pensar y decir característicos de Heráclito para ver inmediatamente que ya las primeras palabras contrarían que el Λόγος constituya un comportamiento y una capacidad de los hombres centrados sólo en sí mismos. En sus lecciones, en Basilea, sobre la filosofía pre-platónica (XIX, 172) el joven Nietzsche ya había percibido correctamente que el ἀεί, "siempre", se refiere a ἐόντος. Pero no significa simplemente "permanecer" (Nietzsche), sino "presenciar", lo que presencia dándose al colectar como la colecta. El Λόγος hace presencia constantemente. Al contrario, en sus caminos transitorios, los hombres sólo llegan a, γίγνονται, ocuparse ἀξύνετοι, sin comprender, escapándoseles el συνίημι, –la comprensión, aquello que en cuanto colecta, originariamente una y unificadora, es, en sí, el recolectar originario. La colección originaria de la colecta del Λόγος se contrapone a la comprensión o incomprensión que se cumplen en una experiencia y en una obediencia. Conocemos la expresión: no traer conjuntamente [*zusammenbringen*] algo, lo que quiere decir no entenderlo, no poder seguirlo. Debemos prestar atención a la disonancia insistente entre Λόγος y συνίημι con el propósito de aprehender inmediatamente la relación enigmática existente entre el

Λόγος y el hombre, y entre el hombre y el Λόγος. ¿Hasta qué punto Heráclito puede decir que, igualmente antes de haber oído el Λόγος, los hombre no lo comprenden? ¿Podemos admitir, puede ser posible una comprensión antes incluso de oír y de haber oído algo? Parece una locura admitir algo así. Sin duda, es una locura en tanto se desconozca que el Λόγος hace presencia ya para los hombres y que siempre se da el colectar al hombre, antes incluso de que el hombre haya escuchado propiamente al Λόγος. Sin embargo, de acuerdo con el ya explicado fragmento 72, el Λόγος es aquello de lo que los hombres participan siempre ya, con el cual están siempre dialogando, aquello con lo que siempre chocan en lo cotidiano –pero sin aprehenderlo y sin entregarse a ello. Pero incluso que el Λόγος llegue a ser oído por el hombre, eso no le brinda aún ninguna garantía de correspondencia al Λόγος, es decir, de traerlo conjuntamente en su propia colección. Aunque los hombres oigan con los oídos no se puede garantizar aún que ellos estén escuchando y recolectándose en lo que escuchan, en una obediencia.

Heráclito no quiere, de ninguna manera, afirmar que los hombres sean demasiado estúpidos para su pensar. Él tampoco quiere decir que la insensatez de los hombres los excluya del Λόγος, del ἓν πάντα εἶναι. Más bien quiere decir que los hombres se vuelven contra el Λόγος, se apartan de éste en su inteligencia, en su egoísmo, en la prisa egocéntrica de querer saber mejor, y en la obstinación sobre sí mismos. Pasando por encima de las demás frases, igualmente importantes, del primer fragmento, lo conectamos ahora con el segundo, que dice:

διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῶι ξυνῶι τοῦ λόγου δ᾽ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Epílogo del editor

I

Dos cursos de Friburgo, "El inicio del pensar occidental (Heráclito)" (semestre de verano de 1943), y "Lógica. La doctrina de Heráclito del *lógos*" (semestre de verano de 1944), integran este volumen 55, novena publicación de las *Obras completas*, que iniciada en 1974 con el volumen 24, intenta hacer accesible el camino del pensar de su autor.

El propio Martin Heidegger confió la edición de los dos cursos al editor de este volumen. La muerte súbita del filósofo imposibilitó la discusión de los detalles de edición, prevista para el día 30 de Julio de 1976.

La edición se basó en los manuscritos de las lecciones y de copias mecanografiadas. Las páginas manuscritas tienen formato folio y se encuentran escritas en ambos lados. La mitad izquierda contiene el texto continuo, y la mitad derecha numerosas interpolaciones, a veces encadenadas, a pasajes que el autor mismo destacó. En los dos cursos los "repasos" fueron redactados como manuscritos independientes, disponiendo de paginación propia. Fueron introducidos y destacados en el texto como ahora se presenta, de acuerdo con indicaciones del propio autor. Sin embargo, Heidegger no redactó repasos para todas las partes de las lecciones. Como los originales manuscritos y mecanografiados no tenían ninguna división, estuvieron a cargo del

editor la división en parágrafos, las subdivisiones y la formulación de los títulos. Así se correspondió al deseo de Martin Heidegger, de un sumario detallado para sustituir el registro recusado por él.

El manuscrito del curso "El inicio del pensar occidental" posee 59 páginas, numeradas. Además, le pertenecen cinco páginas, sin completar, con "indicaciones" y "trabajos preparatorios". Ellas presentan tres planteamientos para el comienzo del curso, cuya versión definitiva se publica en el presente texto. Los manuscritos relativos a los "breves repasos" abarcan veinte páginas, incluyendo dos páginas tachadas.

El curso "Lógica. La doctrina de Heráclito del *lógos*" abarca 48 páginas, y los manuscritos de los repasos ocupan 31. Al curso y a los repasos el editor agregó un suplemento, llamado así por él, que abarca 7 hojas manuscritas encontradas en los manuscritos correspondientes a los repasos. Martin Heidegger no hizo ninguna indicación de si dicho texto debía ser incluido o no en el volumen. Se trata de una primera indicación para la continuación del texto a partir de la página 307, donde dice "que su λόγος como tal..." El editor consideró demasiado valiosa esa página para suprimirla al lector. El editor asume toda la responsabilidad frente a la inclusión del "suplemento".

Las copias mecanografiadas de los originales manuscritos fueron realizadas a pedido de Martin Heidegger por su hermano, Fritz Heidegger, y compiladas en un trabajo conjunto de los dos hermanos. Las copias así autorizadas por Heidegger constituyeron una gran ayuda para el editor. Según las líneas de orientación suministradas por Heidegger, el editor comparó dos veces las copias y los manuscritos. De esta forma, además del suplemento mencionado, se descifró una serie de interpolaciones no transpuestas al texto y se las agregó a los pasajes indicados por Martin Heidegger.

Y puesto que no había ningún post-escrito autorizado por Martin Heidegger, se desistió de editarse algún epílogo incompleto.

II

El presente volumen 55 tiene una importancia decisiva y fundamental para la comprensión de los otros dos textos de Heidegger dedicados a Heráclito, el "*Lógos* (fragmento 50 de Heráclito)" y "*Alétheia* (fragmento 16)", publicados en *Ensayos y conferencias* (*Vorträge und Aufsätze*), parte III, por la editorial Günther Neske, Pfullingen, 1954. El volumen ofrece también indicios indispensables para el seminario de invierno de 1966/1967, dado por Heidegger en colaboración con Eugen Fink y publicado en 1970, por la editorial Vittorio Klostermann.

En los caminos de retorno a la oscuridad del inicio del pensar, considerados en todos los escritos de Martin Heidegger arriba mencionados, el fragmento 16 de Heráclito (según el orden de Diels-Kranz) se revela como el primero por-pensar en el pensar inicial.

Por la ayuda recibida para la fijación del texto, me gustaría expresar las siguientes palabras de agradecimiento. Para la Sra. Sylvia Neuhäuser, doctora en psicología y filosofía, por la revisión cuidadosa de mi mecanografiado y por la revisión tipográfica de los pasajes en griego. Agradezco al Prof. Dr. F.-W. von Herrmann por su incansable disposición para atender las preguntas concernientes al archivo de las obras póstumas, así como por su auxilio insustituible en el desciframiento de un gran número de palabras del manuscrito. Agradezco también al Dr. Hartmut Tietjen por toda su colaboración. También me gustaría citar al Dr. Joachim W. Storck (Marbach) por las invaluables informaciones sobre el archivo y también al Dr. Bernhard Zeller, del archivo Alemán de Literatura (Marbach), al Prof. Dr. Fritz Schalk y al Sr. Kenneth Stikkers, por su empeño sin límites en las cuestiones bibliográficas. *Last, but not least*, los agradecimientos a la Universidad De Paul, en Chicago, que me concedió varias licencias en mi actividad docente durante el período de realización de este volumen.

Universidad De Paul, Chicago, marzo de 1979
Manfred S. Frings

Nota del albaceas a la segunda edición alemana

En esta edición se han corregido errores e inconcordancias deslizados en la primera. El Dr. Franz-Karl Bust y el Dr. Hartmut Tietjen supervisaron con gran esmero esta nueva edición. A ellos, nuestro agradecimiento.

Hermann Heidegger

Glosario de términos griegos

ἀείζωον |aeízoon|

lo que siempre vive /das immerdar Lebende/ p. 112

πῦρ ἀείζωον |pŷr aeízoon|

fuego siempre vivo /Feuer immerdar aufhegend/ p. 190

ἦν καί ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον |ên kaí éstin kaì éstai pŷr aeízoon|

imperfecto, presente y futuro respectivamente del verbo **εἰμί** |eimí|

fue, es y será el fuego que siempre surge /sie war und ist und wird sein das Feuer immerdar aufhegend/ pp. 186, 189

ἀκούσαντας |akúsantas|

participio de aoristo del verbo **ἀκούω** |akúo|

haber escuchado /gehört haben/ p. 268

ἀλήθεια |alétheia|

desocultamiento, descubrimiento /Unverborgenheit, Entbergung/ pp. 37, 196

ἀξύνετοι |axúnetoi|

adjetivo derivado del verbo **συνίημι** |syníemi| más alfa privativa

que no trae conjuntamente /dass sie nicht zusammenbringen/ p. 425

ἀπορούμενον |aporúmenon|

participio de la voz medio-pasiva del verbo **ἀπορέω** |aporéo|

lo que no se puede penetrar, pp. 75, 94, 119

ἀρετή |areté|

completitud /Edelmut/ p. 384

ἁρμονίη |harmoníe|

ensamble /Fügung/ p. 169

ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων |harmoníe aphanès phanerês kreítton|

el ensamble inaparente supera en nobleza el ensamblaje estimulado a la apariencia, p. 163

Ἄρτεμις |Ártemis|

diosa Ártemis, p. 34

Ἀρτέμιδος |Artémidos|

genitivo de Ártemis, pp. 30, 39

ἀρχή |arkhé|

inicio /Anfang/ p. 42

ἀστράγαλος |astrágalos|

vértebra, nudillo, dado /Wirbelknochen, Knöchel, Würfel/ p. 31

αὗε |aúe|

seco, sobrio /trockene, nüchterne/ p. 419

δαίοντες |daíontes|

participio presente plural del verbo **δαίω** |daío|

los que se ofrecen /Sichdargebenden/ p. 29

δένδρον |déndron|

árbol /Baum/ p. 95

διαλέγεσθαι |dialégesthai|

discutir /durchsprechen/ p. 61

διαφέρειν |diaphérein|

infinitivo del verbo **διαφέρω** |diaphéro|

traer separadamente /auseinanderbringen/ p. 167

cf. **συμφέρειν** |symphérein|

διαφερόμενον |diapherómenon|

participio neutro de la voz medio-pasiva del verbo **διαφέρω** |diaphéro|

el traer-se-fuera-de-sí /Auseinanderbringen/ p. 168

Δίωνη |Díone|

Diana, p. 45

δῦνον |dûnon|

lo que declina /Untergehen/ pp. 65, 91

τὸ μὴ δῦνον |tò mè dŷnon|

lo que no declina, pp. 65, 71, 84

δύνω |dýno|

hundirse, penetrar, p. 71

δύνειν |dýnein|

infinitivo del verbo **δύνω**, p. 71

δύω |dýo|

profundizar, sumergir /einhüllen, versenken/ p. 71

νέφεα δύναι |néphea dýnai|

declinar en las nubes /unter die Wolken gehen/ p. 71

ἐδιζησάμην |edizesámen|

aoristo de la voz media del verbo **δίζω** |dízo|

me he investigado /ich habe mir nachgeforscht/ p. 337

εἶναι |eînai|

infinitivo del vero **εἰμί** |eimí|

ser, estar /sein/ p. 180

εἶναι θεούς |eînai theús|

los dioses están, p. 28

ἕκαστον |hékaston|

ente singular /einzelne Seiende/ p. 98

ἕν |hén|

uno /ein/ p. 51

ἓν διαφέρον ἑαυτῷ |hén diaphéron heautô|

lo uno en sí mismo diferente /das Eine in sich selber unterschiedne/ p. 52

ἐνταῦθα |entaûtha|

aquí, ahí /hier, da/ pp. 28, 29

ἐν τῶι ἰπνῶι |en tôi ipnôi|

junto al horno /im Backofen/ p. 28

ἐπαΐω |epaío|

escuchar con atención, p. 386

ἐπαΐοντας |epaíontas|

participio en acusativo del verbo **ἐπαΐω** |epaío|

un escuchar pertinente /aus dem Hinhorchen/ p. 274

ἐπιστήμη |epistéme|

saber /Wissen/ pp. 76, 214 ss.

ἐπιστήμη λογική |epistéme logiké|

lógica /Logik/ pp. 135, 222

ἔρις |éris|

contienda /Streit/ p. 30

Ἐφέσιος |Efésios|

Efésios, pp. 30, 34, 45

ζάω |záo|

vivir /leben/ pp. 115, 116

raspar /schaben/ (**ζέω** |zéo|) p. 166

ζάθεος |zátheos|

muy divino, muy sagrado /sehr göttlich, sehr heilig/ pp. 115, 116

ζαμενής |zamenés|

muy poderoso, muy fuerte /sehr kräftig, sehr wuchtig/ pp. 115, 116

ζάπυρος |zápyros|

muy fogoso /sehr feurig/ p. 116

ζατρεφής |zatrephés|
muy nutrido, /wohlgenährt/ p. 116
ζῆν |zên|
infinitivo del verbo **ζάω** |záo|
ζῆν καὶ ὁράν φάος ἠλίοιο | zên kaì horán pháos helíoio|
vivir y ver la luz del sol /leben und sehen das Licht der Sonne/ p. 117

Ζηνός |Zenós|
genitivo de **Ζεύς** |Zeús|
de Zeus, de la vida, de lo que surge e ilumina /des Zeus, des Lebens, des Aufgehend-Leuchtenden/ p. 273

ζητούμενον |zetúmenon|
participio de la voz medio-pasiva del verbo **ζετέω** |zetéo|
lo que se buscó /Gesuchte/ pp. 75, 94

ζωή |zoé|
vida /Leben/ pp. 38, 112

ζῷον |zôon|
ser viviente /Lebendigen/ p. 38
ζῷον λόγον ἔχον | zôon lógon ékhon| /lat. *animal rationale/* ser viviente que tiene lenguaje, expresión aristotélica que habitualmente se traduce por animal racional, traducción criticada por Heidegger, p. 46

ἦθος |êthos|
morada, pp. 214, 229, 374
ἠθικη |ethiké|
ética, morada /Ethik, Wohnung/ pp. 214, 219

ἠθικόν |ethikón|

lo referente al éthos, p. 214

θαυμάζετε |thaumázete|

segunda persona del plural del verbo **θαυμάζω** |thaumázo|

sorprendéis /bestaunt/ p. 31

θεάοντες καί δαίμονες |theáontes kaí daímones|

contempladores y démones, p. 28

θεός |theós|

dios /Gott/ pp. 28, 29

θεοί |theoí| plural del sustantivo **θεός**, pp. 29, 35

θεωρεῖ |theoreî|

tercera persona del presente plural del verbo **θεωρέω** |theoréo|

miran /blicken/ p. 76

θεωρεῖν |theoreîn|

teórico /theoretisch/ p. 227

infinitivo del verbo **θεωρέω** |theoréo|

ἰδέα |idéa|

idea /Idee/ p. 161

ἰδίαν |idían|

acusativo del adjetivo **ἴδιος** |ídios|

lo singular, lo particular, p. 427

ἱερόν |hierón|

templo /Heiligtum/ p. 39

κατηγορία |kategoría|

enunciado /Aussage/ p. 280

κεχωρισμένον |kekhorisménon|

participio perfecto de la voz medio-pasiva del verbo **χωρίζω** |khorízo|

a partir de su (propia) región /aus seiner (eigenen) Gegend/ pp. 355, 357, 359

κοινόν |koinón|

común, general /Allgemein/ p. 98

κόσμος |kósmos|

universo /Universum/ pp. 52, 186 ss.

κοσμέω |kosméo|

adornar /zieren/ p. 185

κόσμον |kósmon|

adorno /Zier/ p. 186

κάλλιστος κόσμος |kálistos kósmos|

el adorno más bello /das schönste Gezierde/ p. 187

κρίνειν |krínein|

infinitivo del verbo **κρίνω** |kríno|

discernir, separar /abheben, herausheben/ p. 261

κρύπτειν |krýptein|

infinitivo del verbo **κρύπτω** |krýpto| (cf. **λανθάνω**)

ocultar, abrigar /verbergen/ p. 160

κρύπτεσθαι |krýptesthai|

infinitivo de la voz medio-pasiva del verbo **κρύπτω** |krýpto|

ocultarse /Sichverbergen/ pp. 132, 160

λανθάνω |lantháno|

ocultar /verbergen/ p. 71

λανθάνειν |lanthánein|

infinitivo del verbo **λανθάνω**, pp. 67, 71

λαθεῖν |latheîn|

infinitivo de aoristo segundo del verbo **λανθάνω**, p. 67

λάθοι |láthoi|

optativo del verbo **λανθάνω**, pp. 66, 67, 72, 91

λάθω |látho|

subjuntivo de aoristo segundo del verbo **λανθάνω**, pp. 71, 91

λαθόν |lathón|

participio presente del verbo **λανθάνω**

lo que se oculta y se cierra /verborgener und sich verbergender/ p. 196

λόγος |lógos|

palabra, lenguaje /Wort, Sprache/ pp. 61, 207 ss., 356

cf. **ζῷον λόγον ἔχον**

λέγειν τι κατά τινος |légein ti katá tinos|

señalar algo sobre algo /etwas über etwas ausmachen/ p. 238

μετά |metá|

más allá, /über etwas hinaus/ p. 259

μετὰ τὰ φυσικά |metà tà physiká|

más allá del ente (metafísico) /hinaus des Seiendes (Metaphysik)/ p. 79

μετοχή |metokhé|

participación /Teilhabe/ p. 74

μέτρα |métra|

lo amplio /die Weiten/ p. 190

μέτρον θαλάσσης |métron talásses|

amplitud del mar /Weite des Meeres/ p. 192

μοῦνον |mûnon|

lo único /das einzig/ p. 273

νοεῖν |noeîn|

infinitivo del verbo **νοέω** |noéo|

pensar /denken/ p. 180

ξυνιᾶσιν |xuniâsin|

forma ática de la tercera persona del plural del verbo **συνίημι** |syníemi|

ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει |ho ánax hû tò manteîon esti tò en Delphoîs úte légei úte kpýptei allà semaínei|

el elevado, cuyo lugar del decir indicador está en Delfos, ni (sólo) descubre, ni (sólo) oculta, sino que da señales, p. 199

ὁμολογεῖν |homologeîn|

infinitivo del verbo **ὁμολογέω** |homologéo|

decir lo mismo /das Gleiche sagen/ p. 268

ὄνους |ónus|

acusativo plural de **ὄνος** |ónos|

asnos /Esel/ p. 172

ὄργανον |órganon|

instrumento /Werkzeug/ p. 231

οὐσία |usía|

entidad /Seiendheit/ lat. essentia, p. 95, 143

término de discutida traducción, fundamental en la articulación filosófica de Aristóteles

παλίντονος ἁρμονίη |palíntonos harmoníe|

lo que tensiona hacia atrás el ensamble /zürruckspannend die Fügung/ p. 168

πᾶν |pân|

todo /All/ p. 51

πάντα γάρ τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται |pánta gár tò pŷr epelthòn krineî kaì katalépsetai|

el fuego, siempre en el llegar, soltará y suspenderá (ensamblando), p. 185

πειράτα |peiráta|

salidas /Ausgänge/ p. 307

ποιεῖν |poieîn|

infinitivo del verbo **ποιέω** |poiéo|

producir, fabricar, crear, /hervorbringen, herstellen, schaffen/ p. 391

ποίησις |poíesis|

acción, creación, producción, p. 391

πόλις |pólis|

ciudad, pp. 30, 31, 32, 43

πολιτεύεσθαι |politeúesthai|

infinitivo de la voz medio-pasiva del verbo **πολιτεύω** |politeúo|

dedicarse a la pólis, hacer política, pp. 30, 31, 32

πρώτιστον μὲν Ἔροτα θεόν μητίσατο |prótiston mèn Érota theón metísato|

por cierto, (ella) adivinó a Eros como el primero de los dioses, p. 154

ῥῆμα |rêma|

palabra, verbo, p. 273

σάρμα |sárma|

basura, cúmulo de cosas /Haufen/ p. 187

σημαίνειν |semaínein|

tercera persona del verbo **σημαίνω** |semaíno|

dar señales/ Zeichen geben/ pp. 200 y ss.

σῆμα |sêma|

signo, señal /Zeichen/ p. 201

Σκοτεινός |Skoteinós|

El oscuro /der Dunkle/ pp. 40, 47, 49, 53, 54, 60

σύγγραμμα |sýngramma|

escrito, obra /Schrift, Werk/ p. 56

συμφέρειν |symphérein|

traer conjuntamente /zusammenbringen/ p. 167

cf. **συνίημι** |syníemi| y **ξυνιᾶσιν** |xuniâsin|

συνίημι |syníemi|

traer conjuntamente /zusammenbringen/ p. 169

cf. **συμφέρειν** |symphérein|

σύρματα |sýrmata|

acusativo plural del sustantivo **σύρμα** |sýrma|

heno /Spreu/ p. 172

τέχνη |tékhne|

producción, fabricación /Hervorbringung, Herstellung/ pp. 223 ss.

τεκεῖν |tekeîn|

infinitivo de aoristo segundo del verbo **τίκτω** |tíkto| p. 225

τίκτω |tíkto|

procrear /erzeugen/ p. 224

τὸ τέκνον |tò téknon|

lo producido /das Erzeugnis/ p. 224

τις |tis|

alguien /irgenwer/ pp. 65 ss., 197

τὸ ὄν |tò ón|

el ente/ das Seiende/ pp. 94 ss.

ὄν ᾗ ὄν |ón hê ón|

el ser del ente /das Sein des Seiendes/ p. 95

τὶ τὸ ὄν |tì tò ón|

¿qué es el ente? /was ist das Seiende?/ pp. 75, 77, 94 ss.

τὸ τὶ ἦν εἶναι |tò tì ên eînai|
el ser en cuanto aquello que cada ente, en tanto es un ente, ya era, p. 96

τῶι ξυνῶι |tôi xunôi|
dativo plural de **ξυνός** |xunós|
las cosas comunes, p. 427

Ὑπεριόν |Hiperión|
Hiperión, p. 52

ὑπάρχοντα |hypárkhonta|
participio del verbo **ὑπάρχω** |hypárkho|
lo que corresponde /zukommt/ p. 76

χωρίζω |khorízo|
separar, aislar /trennen, weg-stellen/ p. 359
χωρίζειν |khorízein|
infinitivo del verbo **χωρίζω** |khorízo| pp. 359, 361
χωρίς |khorís|
separado, p. 356
χῶρος |xôros|
lo alrededor, la cercanía que rodea, p. 360
χώρα |khóra|
la región /die Gegend/ p. 360
χάω |kháo|
(raíz de la palabra) caos /Kaos/ p. 360

χρυσόν |khrusón|
acusativo de **χρυσίον** |khrusíon|
oro /Gold/ p. 173

φαίνω |phaíno|

brillar, aparecer /scheinen, erscheinen/ p. 37

φαίνεσθαι|phaínesthai|

infinitivo de la voz medio-pasiva del verbo **φαίνω**, p. 61

φιλία |philía|

amistad /Freundschaft/ p. 44

favor /Gunst/ p. 149

φιλία τοῦ σοφοῦ |philía tû sophû| p. 44

amistad (amor) a la sabiduría

φιλεῖν |phileîn|

infinitivo del verbo **φιλέω**

amar /lieben/ pp. 149, 181

φιλεῖ |phileî| tercera persona del singular del verbo **φιλέω**, p. 149

φρονεῖν |phroneîn|

pensar /denken/ pp. 384, 387

φύφις |phýsis|

naturaleza /Natur/ pp. 36, 37, 46, 112

φύφις κρύπτεσθαι φιλεῖ |phýsis krýptesthai fileî|

el surgir da su favor al ocultarse, 132

φύειν |phýein|

surgir /Aufgehen/ p. 155

infinitivo del verbo **φύω**. Heidegger comprende este verbo en el sentido de *ser* en general.

φωσφόρος |fosfóros|

la que lleva la luz /Lichtbringerin/ pp. 45, 54

ψυχή |psykhé|

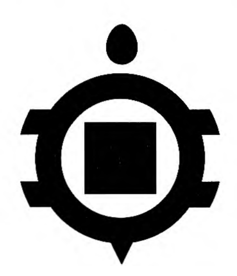
alma /Seele/ pp. 307, 379

ψυχῆς πειράτα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο |psykhês peiráta iòn uk àn exeúroio|

no encontrarás en tu marcha las salidas más extremas del alma, p. 307

ELHILOÐARIADNA

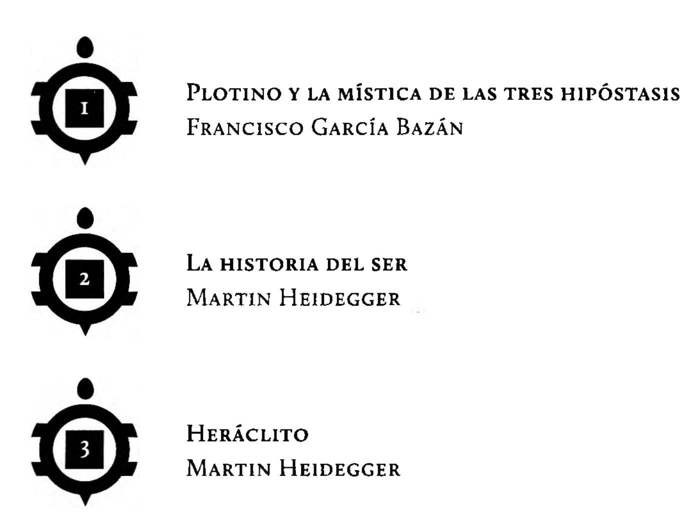
Colección SOPHIA



"¿Dónde está la sabiduría que perdimos con el conocimiento, dónde el conocimiento que perdimos con la información?"

En estas palabras de T. S. Eliot se rememora el significado pleno de *Sophia*, la palabra griega que se traduce por sabiduría, como la forma del saber íntegro y primordial.

La colección SOPHIA se dedica a la presentación de estudios y escritos filosóficos fundamentales del pensamiento de Occidente desde sus orígenes antiguos hasta la reflexión contemporánea.



1 PLOTINO Y LA MÍSTICA DE LAS TRES HIPÓSTASIS
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

2 LA HISTORIA DEL SER
MARTIN HEIDEGGER

3 HERÁCLITO
MARTIN HEIDEGGER

Biblioteca Internacional Martin Heidegger

Colección: El camino hacia el *Otro pensar* / Director: Rogelio Fernández Couto

•

Martin Heidegger

Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"

•

Martin Heidegger

Aportes a la filosofía

Acerca del evento

Beiträge zur Philosophie

(Vom Ereignis)

(1936-1938)

•

Martin Heidegger

Sobre el comienzo

(Über den Anfang)

(1941)

•

Martin Heidegger

Meditación

(Besinnung)

(1938-1939)

•

Martin Heidegger

Hegel

1. La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938-1939)

2. Dilucidación de la "Introducción" a la Fenomenología del espíritu de Hegel (1942)

(Edición bilingüe)

•

Gottfried Wilhelm Leibniz

Discurso sobre la teología natural de los chinos

(Edición bilingüe)

•

Oscar del Barco

Exceso y donación

La búsqueda del dios sin dios

•

Oscar del Barco

El abandono de las palabras

•

Rogelio Fernández Couto (Compilador)

Conmemorando a Martin Heidegger

Dossier Imago Agenda 1997-2000

•

Este libro se terminó de imprimir en el mes de enero de 2012
en Platt Grupo Impresor S.A., Santa María del Buen Aire 456,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Poseemos apenas fragmentos del escrito de Heráclito. Qué bueno sería para nuestra búsqueda si pudiéramos contar con el escrito íntegro, para meditar el pensar de ese pensador. Sin embargo, nos hallamos aun más meditativos si escuchamos decir que Heráclito fue llamado ὁ Σκοτεινός, "el oscuro", aunque se poseía íntegramente su escrito. Esto significa que igualmente si contáramos con el escrito íntegro, sería difícil pensarlo con profundidad. ¿O es el sobrenombre ὁ Σκοτεινός solamente un rótulo que le habría sido fijado y que oscurece, en un equívoco, lo que es claro en sí mismo? De ser así, el apodo sería fruto de una incomprensión ajena, que no tocaría la esencia propia de ese pensador. Heráclito sólo tiene "fama" de oscuro, fama atribuida además fácilmente a un pensador. Cicerón aclara la oscuridad del pensador como un encubrimiento intencional de sus propios pensamientos. Hegel rechaza la aclaración de Cicerón y la sustituye por otra, que fundamenta la oscuridad en la insuficiencia sintáctica del lenguaje primitivo. Sin embargo, hemos aprendido paulatinamente el punto de vista de que lo "primitivo" de los pensadores no es falta de formación o de cuidado, sino lo primario de lo inicial y de su respectiva simplicidad. El lenguaje de los pensadores iniciales posee la nobleza de lo inicial. La palabra es en el inicio del pensar.



BIBLIOTECA INTERNACIONAL
MARTIN HEIDEGGER

WWW.ELHILODEARIADNA.ORG